Gayatri Chakravorty Spivak

LES SUBALTERNES PEUVENT-ELLES PARLER ?

Traduit de l'anglais par Jérôme Vidal

Éditions Amsterdam

Autres livres à télécharger sur le site
https://abbassa.wordpress.com

Illustration de couverture : « Burning a Hindoo Widow », extraite de James Peggs, *India's Cries to British Humanity, Relative to Infanticide, British Connection with Idolatry, Ghau Murders, Suttee, Slavery, and Colonization in India*, 3e édition révisée et augmentée, Londres, Simpkin and Marshall, 1832.

Copyright ©1988, Gayatri Chakravorty Spivak.
Copyright © Paris 2009, Éditions Amsterdam
pour la présente traduction.
Tous droits réservés. Reproduction interdite.

Éditions Amsterdam
31 rue Paul Fort, 75014 Paris
www.editionsamsterdam.fr

Abonnement à la lettre d'information électronique
d'Éditions Amsterdam : info@editionsamsterdam.fr

Éditions Amsterdam est partenaire des revues
Multitudes et *Vacarme*
et de *La Revue Internationale des Livres et des Idées*
www.revuedeslivres.net

Diffusion et distribution : Les Belles Lettres

ISBN : 978-2-915547-28-3

TABLE DES MATIÈRES

Remarques sur la présente édition 9

Les Subalternes peuvent-elles parler ? 13

I 14

II 37

III 61

IV 69

Annexe :

« Les subalternes peuvent-elles parler ? » et ses critiques 105

Bibliographie 109

REMARQUES SUR LA PRÉSENTE TRADUCTION

Il existe plusieurs versions de « Can the Subaltern Speak? », texte régulièrement repris par Gayatri Chakravorty Spivak – la dernière en date de ces versions, à notre connaissance, étant incluse dans *A Critique of Postcolonial Reason: Toward a History of the Vanishing Present*[1]. Nous traduisons ici la version la plus diffusée et la plus discutée, publiée dans la section « Toward a Contemporary Marxism » (aux côtés notamment de contributions d'Étienne Balibar, d'Ernesto Laclau et de Christine Delphy) de *Marxism and the Interpretation of Culture*[2]. Ce livre constitua à l'époque un véritable événement éditorial et intellectuel. Il réunissait les contributions des nombreux participants (dont, outre ceux déjà cités, Cornel West, Stuart Hall, Henri Lefebvre, Chantal Mouffe, Paul Patton, Perry Anderson, Franco Moretti, Fredric Jameson, Armand Mattelart, Terry Eagleton et Michel Pêcheux) à une série de séminaires organisés par l'université de l'Illinois au cours de l'été 1983, et représentait un témoignage de la productivité et de la diversité d'auteurs s'inscrivant dans la continuité intellectuelle et politique des marxismes.

[1] Gayatri Chakravorty Spivak, *A Critique of Postcolonial Reason: Toward a History of the Vanishing Present*, Berkeley, Harvard University Press, 1999.

[2] Cary Nelson et Lawrence Grossberg (dir.), *Marxism and the Interpretation of Culture*, Champaign, University of Illinois Press, 1988, p. 271-313.

Une première traduction, particulièrement maladroite et fautive – pour le dire franchement : impraticable –, de « Can the Subaltern Speak? » a été publiée sous le titre « Les subalternes peuvent-ils s'exprimer ? » dans le par ailleurs remarquable recueil publié par Mamadou Diouf, intitulé *L'Historiographie indienne en débat. Colonialisme, nationalisme et sociétés postcoloniales* (Paris, Kartala/Sephis, 1999).

Nous avons choisi de nous tenir au plus près du titre original de l'essai de Gayatri Chakravorty Spivak, tout en utilisant, selon une recommandation de l'auteure, afin d'inscrire dans le titre l'orientation finale de la question, le pronom féminin pluriel « elles ».

Cet essai de Gayatri Chakravorty Spivak a fait l'objet d'une littérature exceptionnellement abondante – pour le meilleur et pour le pire. On recommandera vivement aux lecteurs qui souhaiteraient découvrir cette littérature de commencer par lire les entretiens qui ouvrent et ferment le *Spivak Reader* : « Bonding in Difference. Interview with Alfred Arteaga (1993-1994) » et « Subaltern Talk. Interview with the Editors (1993-1994) »[3], ainsi que l'entretien avec Leon De Kock publié dans *ARIEL* en 1992[4], dont un extrait a été traduit par Aurélien Blanchard et reproduit à la fin du présent volume.

[3] Gayatri Chakravorty Spivak, *The Spivak Reader: Selected Works of Gayatri Chakravorty Spivak*, New York, Routledge, 1995, respectivement p. 15-28 et p. 287-308.

[4] Leon De Kock, « Interview with Gayatri Chakravorty Spivak: New Nation Writers Conference in South Africa », in *ARIEL: A Review of International English Literature*, 23:3, juillet 1992. On lira ou relira aussi bien sûr avec profit le dialogue entre Michel Foucault et Gilles Deleuze (« Les intellectuels et le pouvoir », in Michel Foucault, *Dits et écrits*, t. II, Paris, Gallimard, 1994, p. 306-316), dont la critique constitue l'un des deux pôles entre lesquels se constitue la tension propre de « Les subalternes peuvent-elles parler ? » (l'autre pôle étant bien sûr la discussion par Gayatri Chakravorty Spivak de la pratique du sati et de son abolition par les Britanniques, ainsi que le récit qu'elle propose du suicide de Bhuvaneswari Bhaduri).

Pour conclure ces remarques, une recommandation d'un lecteur et relecteur de cet essai à ses futurs lecteurs : ne pas s'accrocher à chaque phrase prise isolément, lâcher prise, lire le texte du début à la fin, puis remonter de la fin au début, pour enfin le parcourir à nouveau de son commencement jusqu'à ses dernières lignes. « Can the Subaltern Speak? » doit être parcouru de manière à le faire résonner ainsi que les textes auxquels il fait écho. On comprendra qu'il s'agit moins avec ce texte de l'approche et de l'explicitation d'un énoncé dogmatique (« Les subalternes ne peuvent pas parler ») que de la répétition obstinée d'une question : « Les subalternes peuvent-elles parler ? » La surdité non moins obstinée de bon nombre des réponses faites à cette intervention depuis un quart de siècle témoignent de la nécessité de cette répétition insistante.

Cette traduction doit beaucoup à ses premiers lecteurs, notamment Aurélien Blanchard et Charlotte Nordmann, ainsi qu'à Sebastian Budgen qui m'a aidé à préciser le sens de certaines expressions du texte original. Qu'ils soient ici remerciés pour leur attention et leur rigueur. Eve Delmas a réalisé la traduction des notes et effectué les recherches bibliographiques nécessaires.

Paris, 15 avril 2009
Jérôme Vidal

Les subalternes peuvent-elles parler ?

Le titre original de cet article était « Pouvoir, désir, intérêt[1] ». Et en effet, tout le pouvoir dont disposent ces méditations pourrait bien avoir été gagné par le refus politiquement intéressé de pousser à la limite les présuppositions fondatrices de mes désirs, pour autant que je puisse les saisir. Cette vulgaire formule à trois temps, appliquée à la fois au discours le plus résolument engagé et le plus ironique, suit la piste de ce qu'Althusser a appelé de façon si appropriée « *philosophies de la* dénégation[2] ». J'invoque ainsi avec maladresse ma positionalité afin de souligner le fait que la mise en question de la place de l'enquêteur reste un vœu pieux dépourvu de sens dans nombre de critiques récentes du sujet souverain. Aussi, bien que, tout au long de cet essai, je m'efforce de mettre en avant la précarité de ma position, je sais qu'un tel geste est toujours insuffisant.

Selon un parcours nécessairement sinueux, cet essai partira d'une critique des efforts déployés actuellement en Occident pour problématiser le sujet, pour aboutir à la question de la représentation du sujet du Tiers-Monde dans le discours occidental. Chemin faisant, l'occasion me sera donnée de suggérer qu'il y a en fait implicitement chez Marx et Derrida un décentrement du

[1] Je remercie Khachi Tololyan pour sa lecture attentive de la première version de ce texte.

[2] Voir Louis Althusser, *Lénine et la philosophie*, Paris, Maspéro, 1969, p. 55.

sujet plus radical encore. J'aurai de plus recours à l'argument, qui surprendra peut-être, selon lequel la production intellectuelle occidentale est, de maintes façons, complice des intérêts économiques internationaux de l'Occident. Pour finir, je proposerai une analyse alternative des rapports entre les discours de l'Occident et la possibilité pour la femme subalterne de parler (ou la possibilité de parler au nom de la femme subalterne). Je tirerai mes exemples particuliers du cas indien, à travers l'examen approfondi du statut extraordinairement paradoxal de l'abolition par les Britanniques du sacrifice des veuves.

I

Une partie de la critique la plus radicale en provenance d'Occident de nos jours résulte d'un désir intéressé de conserver le sujet de l'Occident, ou l'Occident en tant que Sujet. La théorie des « *effets sujets*[3] » pluralisés donne l'illusion de saper la souveraineté subjective, alors même qu'elle constitue souvent une couverture pour ce sujet de la connaissance. Même si l'histoire de l'Europe en tant que Sujet est narrativisée par la loi, l'économie politique et l'idéologie de l'Occident, ce Sujet dissimulé prétend qu'il n'a « pas de déterminations géopolitiques ». Ainsi, la critique du Sujet souverain à laquelle on fait tant de publicité intronise en réalité un Sujet. J'avancerai des arguments en faveur de cette conclusion à travers l'examen d'un texte de deux grands praticiens de ladite critique : « Les intellectuels et le pouvoir (conversation entre Gilles Deleuze et Michel Foucault, 4 mars 1972)[4] ».

---

[3] Voir Louis Althusser, « Trois notes sur la théorie des discours », in *Écrits sur la psychanalyse*, trad. de F. Matheron, Paris, Stock, p. 131-132.

[4] Michel Foucault, « Les intellectuels et le pouvoir » (1972), in *Dits et écrits*, t. II, Paris, Gallimard, 1994, p. 306-316. J'ai modifié la version anglaise

J'ai choisi cet échange amical entre deux philosophes de l'histoire qui sont aussi des activistes, parce qu'il défait l'opposition entre production théorique autorisée et pratique plus relâchée de la conversation, ce qui permet d'y entrevoir la marque de l'idéologie. Les deux interlocuteurs soulignent les apports les plus importants de la théorie poststructuraliste française : d'abord, que les réseaux de pouvoir/désir/intérêt sont si hétérogènes que leur réduction à un récit cohérent est contre-productive – une critique incessante est nécessaire ; ensuite, que les intellectuels doivent essayer de dévoiler et de connaître le discours de l'Autre de la société. Cependant, l'un et l'autre ignorent systématiquement tant la question de l'idéologie que leur propre implication dans l'histoire intellectuelle et économique.

Même si la critique du sujet souverain est l'un de ses présupposés principaux, la conversation entre Foucault et Deleuze est encadrée par deux sujets-en-révolution monolithiques et anonymes : « *un mao*[5] » et « *la lutte ouvrière*[6] ». Les intellectuels, eux, sont nommés et différenciés ; de plus, aucun maoïsme chinois n'est ici opérant. Le maoïsme ne fait que créer une

---

de ce texte, ainsi que celle des autres traductions anglaises, chaque fois que la fidélité à l'original semblait l'exiger [NdT : nous reproduisons ici les versions originales des textes publiés en français]. Il est important de noter que le gros de l'influence qu'ont, sur les universitaires et étudiants américains, les intellectuels de l'Europe occidentale, passe par le biais de recueils d'essais plutôt que par des traductions de longs ouvrages. Et au sein de ces recueils, il est bien naturel que ce soient les textes qui ont la plus grande actualité qui gagnent la publicité la plus importante (par exemple, le texte de Jacques Derrida, « La structure, le signe et le jeu dans le discours des sciences humaines » in *L'Écriture et la différance*, Paris, Seuil, 1967, p. 409-429). Par conséquent, du point de vue de la production théorique et de la reproduction idéologique, la conversation entre Foucault et Deleuze sur laquelle se porte notre attention n'a pas nécessairement été supplantée.

[5] Michel Foucault, « Les intellectuels et le pouvoir », art. cit., p. 306.

[6] *Ibid.*, p. 313.

aura de spécificité narrative, ce qui serait une banalité rhétorique inoffensive si l'innocente appropriation du nom propre « maoïsme » par le phénomène excentrique du « maoïsme » intellectuel français et la « Nouvelle Philosophie » subséquente ne rendait pas symptomatiquement l'« Asie » transparente[7].

La référence de Deleuze à la lutte des travailleurs est tout aussi problématique ; il s'agit à l'évidence d'une génuflexion : « [...] *on ne peut rien toucher à un point quelconque d'application sans qu'on se trouve confronté à cet ensemble diffus, que dès lors on est forcément amené à vouloir faire sauter, à partir de la plus petite revendication qui soit. Toute défense ou toute attaque révolutionnaire partielle rejoint de cette façon la lutte ouvrière*[8]. » Cette apparente banalité est le signe d'un déni. Ces propos ignorent la division internationale du travail, geste qui caractérise souvent la théorie politique poststructuraliste[9]. L'invocation de *la* lutte des travailleurs est pernicieuse par son innocence même ; elle est incapable de se confronter au capitalisme mondial : à la production du travailleur et du chômeur en tant que sujets à l'intérieur des idéologies des États-nations de son Centre ; à la soustraction croissante de la classe ouvrière de la Périphérie au processus de réalisation de la plus-value et, ainsi, à l'apprentissage « humaniste » du consumérisme ; à la présence

[7] Il y a ici une référence implicite à la vague post-soixante-huitarde de maoïsme en France – voir Michel Foucault, « Sur la justice populaire », in *Dits et Écrits*, t. II, *op. cit.*, p. 340-369. L'explicitation de la référence corrobore mon argument en ce qu'elle met à nu les mécanismes d'appropriation. Le statut de la Chine dans cette discussion est exemplaire. Si Foucault persiste à s'innocenter en disant : « *je ne sais pas ce qui s'est passé en Chine* » (p. 350), ses interlocuteurs font preuve vis-à-vis de la Chine de ce que Derrida appelle le « *préjugé chinois* ».

[8] Michel Foucault, « Les intellectuels et le pouvoir », art. cit., p. 315.

[9] Ceci participe d'un symptôme plus important, comme en débat Eric Wolf dans *Europe and the People without History*, Berkeley, University of California Press, 1982.

massive d'une main-d'œuvre paracapitaliste, ainsi qu'au statut structurel hétérogène de l'agriculture dans la Périphérie. Ignorer la division internationale du travail, rendre l'« Asie » (et à l'occasion l'« Afrique ») transparente (à moins que le sujet ne soit ostensiblement le « Tiers-Monde ») ; rétablir le sujet légal du capital socialisé : voilà des problèmes communs à une bonne partie de la théorie tant poststructuraliste que structuraliste. Pour quelles raisons de telles occultations devraient-elles être approuvées chez des intellectuels qui sont justement nos meilleurs prophètes de l'hétérogénéité et de l'« Autre » ?

Le lien avec la lutte des travailleurs est situé dans le désir de faire exploser le pouvoir en n'importe quel point de son application. Ce site est apparemment fondé sur une simple valorisation de tout désir de destruction – quel qu'il soit –, de tout pouvoir – quel qu'il soit. Walter Benjamin commente les positions politiques comparables de Baudelaire en citant Marx :

> Marx continue sa description d*es conspirateurs de profession* de la façon suivante : « [...] ils n'ont d'autres buts que celui, immédiat, de renverser le gouvernement actuel et méprisent au plus haut point les efforts pour faire prendre conscience aux travailleurs de leurs intérêts de classe. De là vient leur colère plébéienne, et non prolétarienne, devant les habits noirs, les hommes plus ou moins cultivés qui incarnent [*vertreten*] cet aspect du mouvement, et dont ils ne peuvent malgré tout être indépendants, dans la mesure où ce sont les représentants officiels du parti ». Les intuitions politiques de Baudelaire ne vont pas fondamentalement au-delà de celles de ces conspirateurs de profession. [...] Il aurait pu, en tout cas, faire sienne la formule de Flaubert : « Je ne comprends qu'une chose à la politique : la révolte[10]. »

[10] Walter Benjamin, *Charles Baudelaire*, trad. de J. Lacoste, Paris, Payot, 1990, p. 26.

Le lien avec la lutte des travailleurs est situé, simplement, dans le désir. Deleuze et Guattari ont ailleurs tenté une définition alternative du désir, révisant celle qu'offre la psychanalyse : « *Le désir ne manque de rien ; il ne manque pas de son objet. C'est plutôt le sujet qui manque au désir, ou le désir qui manque de sujet fixe ; il n'y a de sujet fixe que par la répression. Le désir et son objet ne font qu'un, c'est la machine, en tant que machine de machine. Le désir est machine, l'objet du désir est encore machine connectée, si bien que le produit est prélevé sur du produire, et que quelque chose se détache du produire au produit qui va donner un reste au sujet nomade et vagabond*[11]. »

Cette définition n'altère pas ce qui fait la spécificité du sujet désirant (ou ce qu'il en reste : l'effet-sujet) qui s'attache à des cas spécifiques de désir ou à la production de la machine désirante. De surcroît, lorsque le lien entre le désir et le sujet n'est pas jugé pertinent ou qu'il est tout simplement inversé, l'effet-sujet qui émerge subrepticement s'apparente beaucoup au sujet idéologique généralisé du théoricien : ce peut être le sujet légal du capital socialisé, qui ne serait ni du côté du travail ni de celui du management, disposant d'un passeport « fort », utilisant une devise « forte » ou « solide », avec un accès censément incontestable à la protection de la loi. Ce n'est certainement pas le sujet désirant en tant qu'Autre.

L'incapacité de Deleuze et Guattari à prendre en considération les rapports entre désir, pouvoir et subjectivité les rend incapables de formuler une théorie des intérêts. Dans ce contexte, leur indifférence à l'idéologie (dont la théorie est nécessaire à la compréhension des intérêts) est frappante mais logique. L'attachement exclusif de Foucault à la spéculation « généalogique » l'empêche de situer, dans de « grands

[11] Gilles Deleuze et Félix Guattari, *L'Anti-Œdipe. Capitalisme et schizophrénie*, Paris, Éditions de Minuit, 1973, p. 34.

noms » comme ceux de Marx et Freud, les moments critiques qui interrompent un certain courant ininterrompu de l'histoire intellectuelle[12]. Cet attachement a créé dans l'œuvre de Foucault une résistance regrettable à la critique idéologique « simple ». Les spéculations occidentales sur la reproduction idéologique des rapports sociaux s'inscrivent dans ce courant dominant, et c'est dans le cadre de cette tradition qu'Althusser écrit : « [...] *la reproduction de la force de travail exige non seulement une reproduction de sa qualification, mais, en même temps, une reproduction de sa soumission aux règles de l'ordre établi, c'est-à-dire une reproduction de sa soumission à l'idéologie dominante pour les ouvriers et une reproduction de la capacité à bien manier l'idéologie dominante pour les agents de l'exploitation et de la répression, afin qu'ils assurent aussi « par la parole » la domination de la classe dominante*[13]. »

Lorsqu'il considère l'hétérogénéité diffuse du pouvoir, Foucault n'ignore pas la très grande hétérogénéité institutionnelle qu'Althusser essaie ici de schématiser. De la même manière, en parlant d'alliances et de systèmes de signes, de l'État et de machines de guerre (*Mille Plateaux*), Deleuze et Guattari ouvrent ce même champ d'investigation. Foucault ne peut cependant pas admettre qu'une théorie développée de l'idéologie reconnaît sa propre production matérielle dans l'institutionnalité, de même que dans « *des instruments effectifs de formation et de cumul du savoir*[14]».

[12] L'échange avec Jacques-Alain Miller retranscrit dans « Le jeu de Michel Foucault » (in *Dits et Écrits*, t. III, Paris, Gallimard, 1994) est révélateur à cet égard.

[13] Louis Althusser, « Idéologie et appareils idéologiques d'État (notes pour une recherche) », in *Positions (1964-1975)*, Paris, Éditions sociales, 1976, p. 72-73.

[14] Michel Foucault, « Cours du 14 janvier 1976 », in *Dits et Écrits*, t. III, *op. cit.*, p. 184.

Parce qu'ils semblent contraints de rejeter toutes les argumentations qui affirment le caractère *exclusivement* schématique – plutôt que textuel – du concept d'idéologie, ces philosophes sont du même coup contraints de produire une opposition mécaniquement schématique entre l'intérêt et le désir. Ils s'alignent ainsi sur les sociologues bourgeois qui mettent à la place de l'idéologie un « inconscient » continuiste ou une « culture » parasubjective. La relation mécanique entre le désir et l'intérêt est claire dans une phrase comme celle-ci : « [...] *il y a des investissements de désir* [...] *non pas contre son intérêt, puisque l'intérêt suit toujours et se trouve là où le désir le met*[15] ». L'agent est un désir indifférencié, et le pouvoir s'introduit pour créer les effets du désir : « [*Le pouvoir*] *produit des effets positifs au niveau du désir – cela commence à être su – et aussi au niveau du savoir*[16]. »

Cette matrice parasubjective, croisée avec l'hétérogénéité, introduit le Sujet sans nom, du moins pour ces travailleurs intellectuels influencés par la nouvelle hégémonie du désir. La course pour « la dernière instance » oppose à présent l'économie et le pouvoir. Parce qu'il est défini tacitement suivant un modèle orthodoxe, le désir est uniformément opposé au fait d'« être trompé ». Althusser a remis en question la notion d'idéologie comme « fausse conscience » (être mystifié). Même Reich suggérait quelque chose comme une volonté collective plutôt qu'une dichotomie entre tromperie et désir non mystifié : « *Il faut accepter d'entendre le cri de Reich : non les masses n'ont pas été trompées ; elles ont désiré le fascisme à un tel moment*[17]. »

[15] Michel Foucault, « Les intellectuels et le pouvoir », art. cit., p. 314.

[16] Michel Foucault, « Pouvoir et corps », in *Dits et écrits*, t. II, *op. cit.*, p. 757.

[17] Michel Foucault, « Les intellectuels et le pouvoir », art. cit., p. 314.

Ces philosophes n'admettront en aucun cas la pensée de la contradiction constitutive – de l'aveu général, c'est en ce point qu'ils se séparent de la Gauche. Au nom du désir, ils réintroduisent le sujet indivisé dans le discours du pouvoir. Foucault semble souvent faire l'amalgame entre « individu » et « sujet »[18] ; et l'impact de cet amalgame sur ses propres métaphores s'est peut-être renforcé chez ses disciples. En raison du pouvoir du mot « pouvoir », Foucault admet utiliser la « *métaphore du point qui, peu à peu, irradie*[19] ». De tels écarts deviennent la règle plutôt que l'exception entre des mains moins prudentes. Et ce point irradiant, qui anime un discours effectivement héliocentrique, occupe la place vacante de l'agent avec le soleil historique de la théorie, le Sujet de l'Europe[20].

Foucault formule un autre corollaire du déni du rôle de l'idéologie dans la reproduction des rapports sociaux de production : une valorisation indiscutée de l'opprimé en tant que sujet, « *l'être objet* », comme dit Deleuze avec admiration,

---

[18] Pour un exemple parmi tant d'autres, voir Michel Foucault, « Cours du 14 janvier 1976 », art. cit., p. 180.

[19] Michel Foucault, « Le jeu de Michel Foucault », in *Dits et Écrits*, t. III, *op. cit.*, p. 303.

[20] Aussi n'est-il pas surprenant que les premiers travaux de Foucault, comme les derniers, reposent sur une notion trop simple de répression. Ici, l'antagoniste est Freud, et non pas Marx : « *cette notion maintenant si courante de répression pour caractériser les mécanismes et les effets du pouvoir est tout à fait insuffisante pour les cerner* » (Michel Foucault, « Cours du 7 janvier 1976 », in *Dits et Écrits*, t. III, *op. cit.*, p. 173-174). La délicatesse et la subtilité de la suggestion de Freud – selon laquelle sous la répression, l'identité phénoménale des affects est indéterminée parce que quelque chose de déplaisant peut être désiré comme plaisir, ce qui reformule radicalement la relation entre désir et « intérêt » – reçoit ici un sacré coup. Pour une élaboration de cette notion de répression, voir Jacques Derrida, « De la grammatologie comme science positive », (traduit en anglais sous le titre de *Of Grammatology*, par Gayatri Chakravorty Spivak), in *De la grammatologie*, Paris, Éditions de Minuit, 1973, p. 131 ; et « *Limited inc.* abc », in *Limited inc.*, trad. d'I. Weber, Paris, Galilée, 1990.

pour « *instaurer les conditions où les prisonniers pourraient eux-mêmes parler*[21] ». Foucault ajoute « *les masses n'ont pas besoin d'eux pour savoir ; elles savent parfaitement, clairement,* » – encore une fois la thématique de l'absence de mystification – « *beaucoup mieux qu'eux* [*les intellectuels*] *; et elles le disent fort bien*[22] ».

Que devient la critique du sujet souverain dans ces déclarations ? Les limites de ce réalisme représentationaliste sont atteintes avec Deleuze : « *La réalité, c'est ce qui se passe effectivement aujourd'hui dans une usine, dans une école, dans une caserne, dans une prison, dans un commissariat*[23]. » Cette forclusion de la nécessaire et difficile tâche de production idéologique contre-hégémonique n'a pas été salutaire. Elle a aidé l'empirisme positiviste – la justification fondamentale du néocolonialisme capitaliste avancé – à définir son propre domaine comme celui de « l'expérience concrète », de « ce qui se passe effectivement ». Et, en effet, l'expérience concrète garante de l'attrait politique des prisonniers, des soldats et des écoliers est dévoilée par le biais de l'expérience concrète de l'intellectuel, de celui qui diagnostique l'épistémè[24]. Ni Deleuze ni Foucault ne semblent se rendre compte que l'intellectuel au sein du capital socialisé peut, en brandissant l'expérience concrète, contribuer à la consolidation de la division internationale du travail.

---

[21] Michel Foucault, « Les intellectuels et le pouvoir », art. cit., p. 307.

[22] *Ibid.*, p. 308.

[23] *Ibid.*, p. 312.

[24] La version althussérienne de cette situation particulière est peut-être trop schématique, mais elle semble néanmoins plus prudente dans son programme que l'argument étudié ici. Selon Althusser, l'« instinct de classe » est subjectif et spontané. La *position* de classe est objective et rationnelle. Pour arriver à des positions de classe prolétariennes, l'instinct de classe des prolétaires a seulement besoin d'être *éduqué* ; l'instinct de classe de la petite bourgeoisie, *et par conséquent des intellectuels*, doit au contraire être *révolutionné* ; voir Louis Althusser, « La philosophie comme arme de la révolution », in *Positions*, *op. cit.*, p. 37.

La contradiction non reconnue au sein d'une position qui valorise l'expérience concrète des opprimés, tout en étant si peu critique sur le rôle historique de l'intellectuel, est entretenue par un glissement verbal. Deleuze fait ainsi cette déclaration remarquable : « *C'est ça, une théorie, c'est exactement comme une boîte à outils. Rien à voir avec le signifiant* [...][25]. » Étant donné que le verbalisme du monde théorique et son accès à tout monde, défini par opposition à lui comme sa « pratique », sont irréductibles, une telle déclaration n'aide que l'intellectuel désireux de prouver que le travail intellectuel n'est pas différent du travail manuel. Les glissements verbaux se produisent lorsque les signifiants sont laissés à eux-mêmes. Le signifiant « représentation » est un cas d'espèce. Avec le même ton dédaigneux que celui employé pour rompre le lien entre la théorie et le signifiant, Deleuze affirme : « *Il n'y a plus de représentation, il n'y a que de l'action, de l'action de théorie, de l'action de pratique dans des rapports de relais ou de réseaux*[26]. » Un argument important est cependant ici avancé : la production de la théorie est aussi une pratique ; l'opposition entre la théorie abstraite « pure » et la pratique concrète « appliquée » est trop rapide et facile[27].

S'il s'agit effectivement de l'argument de Deleuze, la manière dont il le formule est problématique. Deux significations de « représentation » sont imbriquées l'une dans l'autre : représentation dans le sens de « parler pour », comme en politique, et représentation dans le sens de « re-présentation », comme en art ou en philosophie. Puisque la théorie n'est aussi qu'« action », le théoricien ne représente pas le groupe opprimé (ne parle pas

[25] Michel Foucault, « Les intellectuels et le pouvoir », art. cit., p. 309.

[26] *Ibid.*, p. 308.

[27] L'explication subséquente de Foucault dans « Pouvoirs et Stratégies » (in *Dits et Écrits*, t. III, *op. cit.*, p. 427-428) de cette affirmation de Deleuze se rapproche davantage de l'idée de Derrida selon laquelle la théorie ne peut être une taxinomie exhaustive et est toujours formée par la pratique.

en son nom). Et, assurément, le sujet n'est pas perçu comme une conscience représentative (qui re-présenterait la réalité de manière adéquate). Ces deux sens de la représentation – d'une part, à l'intérieur de la formation étatique et de la loi, et, d'autre part, dans la prédication d'un sujet – sont liés mais irréductiblement discontinus. Le fait de recouvrir cette discontinuité d'une analogie présentée comme une preuve est ici encore le reflet de l'attribution paradoxale d'un privilège au sujet[28]. Parce que « *c'est toujours une multiplicité, même dans la personne, qui parle ou qui agit* », aucun « *intellectuel* [ou] *parti* [ou] *syndicat* » théorisant ne peut représenter « *ceux qui agissent et luttent*[29] ». Ceux qui agissent et *luttent* sont-ils muets, à la différence de ceux qui agissent et *parlent*[30] ? Ces problèmes immenses sont ensevelis dans la différence entre les « mêmes » mots : *consciousness* et *conscience* en anglais (qui se traduisent tous les deux par *conscience* en français), représentation et re-présentation. La critique de la constitution du sujet idéologique au sein des formations étatiques et des systèmes d'économie politique peut maintenant être effacée, comme peut l'être la pratique théorique active de la « transformation de la conscience ». La banalité des listes de subalternes conscients et politiquement dégourdis établies par les intellectuels de

[28] Voir les notions étonnamment non critiques de représentation dans « Pouvoirs et stratégies » (art. cit., p. 424) et « Les rapports de pouvoir passent à l'intérieur du corps » (*ibid.*, p. 232). Il convient de faire une distinction nette entre mes remarques de conclusion de ce paragraphe, qui critiquent les représentations par les intellectuels des groupes subalternes, et une politique de coalition, qui prend en compte sa formulation au sein du capital socialisé et unit les gens, non pas parce qu'ils sont opprimés, mais parce qu'ils sont exploités. Ce modèle fonctionne le mieux dans une démocratie parlementaire, où non seulement la représentation n'est pas bannie, mais est soigneusement mise en scène.

[29] Michel Foucault, « Les intellectuels et le pouvoir », art. cit., p. 307.

[30] *Ibid.*, p. 308.

gauche apparaît maintenant clairement : en les représentant, les intellectuels se représentent eux-mêmes comme transparents.

Si l'on veut pouvoir maintenir une telle critique et un tel projet, la distinction incertaine entre la représentation au sein de l'État et de l'économie politique, d'une part, et dans la théorie du Sujet, d'autre part, ne doit pas être effacée. Prenons le jeu entre *vertreten* (« représenter » dans le premier sens) et *darstellen* (« re-présenter » dans le second sens) dans un passage célèbre du *Dix-Huit Brumaire de Louis-Napoléon Bonaparte*, où Marx aborde la notion de « classe » comme un concept descriptif et transformateur d'une façon relativement plus complexe que ne le permettrait la distinction d'Althusser entre instinct de classe et position de classe.

Marx soutient ici que la définition descriptive d'une classe peut être différentielle, qu'elle peut s'attacher à sa séparation et à sa différence d'avec toutes les autres classes : « *Dans la mesure où des millions de familles paysannes vivent dans des conditions économiques qui les séparent les unes des autres et opposent* [fiendlich gagenüberstellen] *leur genre de vie, leurs intérêts et leur culture à ceux des autres classes de la société, elles constituent une classe*[31]. » Il n'y a ici rien de tel qu'un « instinct de classe ». En fait, il y a une discontinuité entre le caractère collectif de l'existence familiale, qui pourrait être considéré comme le domaine de « l'instinct », et l'isolement différentiel des classes, et ce bien que le premier soit régi par le second. Dans ce contexte, qui correspond bien davantage à la France des années 1970 qu'à la périphérie internationale, la formation d'une classe est *artificielle* et économique, et l'agentivité[32] [*agency*]

[31] Karl Marx, *Le Dix-Huit Brumaire de Louis-Napoléon Bonaparte* (1851), trad. rev. par G. Cornillet, Paris, Messidor/Éditions sociales, 1984, p. 188.

[32] NdT : Dans la théorie post-structuraliste anglophone, l'*agency* l'« agence », ou agentivité) est la qualité d'agent, la capacité d'agir, de produire des effets, ou encore la puissance d'agir, individuelle ou collective, en acte, entendue non pas comme la propriété personnelle d'un sujet

économique, ou l'*intérêt*, est impersonnelle car elle est systématique et hétérogène. Cette agentivité, ou intérêt, est liée à la critique hégélienne du sujet individuel, car elle marque la place vacante du sujet dans ce procès sans sujet que sont l'histoire et l'économie politique. Le capitaliste est défini ici comme le vecteur conscient [*Träger*] du mouvement infini du capital[33]. Je veux dire par là que Marx ne travaille pas à la création d'un sujet indivisé dans lequel désir et intérêt coïncideraient. La conscience de classe n'agit pas en vue de cet objectif. Tant dans la sphère économique (le capitaliste) que dans la sphère politique (l'agent historique mondial), Marx est obligé de construire des modèles de sujet divisé et disloqué, dont les parties ne sont ni continues ni cohérentes. C'est ce qu'illustre éloquemment un texte aussi célèbre que celui où Marx dépeint le capital sous les traits du monstre faustien[34].

souverain, mais comme l'effet de notre insertion dans des réseaux, dans des agencements, dans des rapports de pouvoir. Il s'agit de penser au sein des structures l'émergence ou la production de « sujets » qui ne soient pas tels au sens des philosophies ou des idéologies (notamment juridiques et économiques) du sujet, de la volonté libre ou du libre arbitre.

[33] Voir Karl Marx, *Le Capital. Critique de l'économie politique*, J. P. Lefebvre (éd.), Paris, PUF, 1993, Livre I, section II, chap. IV, p. 172 : « *Le mouvement du capital n'a donc ni fin ni mesure. C'est comme porteur conscient* [*Träger*] *de ce mouvement que le possesseur d'argent devient capitaliste.* »

[34] Voir Karl Marx, *Le Capital*, *op. cit.*, Livre I, section III, Chap. V, 2, p. 219 : « *En transformant l'argent en marchandises qui servent d'éléments matériels pour former un nouveau produit, ou servent comme facteurs du procès de travail, en incorporant la force de travail vivante à leur objectivité de choses mortes, le capitaliste transforme de la valeur, c'est-à-dire du travail passé, objectivé, mort, en capital, c'est-à-dire en valeur qui se valorise elle-même, en ce monstre animé, qui se met à « travailler » comme s'il avait le diable au corps.* »Pour cette dernière formule, l'édition à partir de laquelle travaille G. Chakravorty Spivak (*Capital: A critique of political economy*, vol. I, trad. de B. Fowkes, New York, Vintage books, 1977) renvoie dans une note à Goethe, *Faust*, I, « Cave d'Auerbarch à Leipzig », ligne 2141 : « *als hätt' es Lieb'im Leibe* » (« *comme s'il avait l'amour au ventre* », in Goethe, *Faust*, trad. et préface de H. Lichtenberg, Paris, Éditions Montaigne, 1932, p. 68).

Prolongeant la citation du *Dix-Huit Brumaire*, le passage qui suit repose aussi sur le principe structurel d'un sujet de classe dispersé et disloqué : la conscience (collective absente) de la petite classe paysanne propriétaire trouve son « porteur » dans un « représentant » qui semble travailler dans l'intérêt d'un autre. Ici, le mot « représentant » n'est pas « *darstellen* », ce qui accentue le délicat contraste sur lequel passent sans s'y arrêter Foucault et Deleuze, contraste, disons, entre un mandataire et un portrait. Il y a, bien sûr, un rapport entre les deux, et un rapport qui a été idéologiquement et politiquement exacerbé dans la tradition européenne au moins depuis que le poète et le sophiste, l'acteur et l'orateur, ont été l'un et l'autre perçus comme nuisibles. Sous l'apparence d'une description postmarxiste de la scène du pouvoir, nous sommes ainsi confrontés à un débat bien plus ancien : celui qui oppose la représentation ou la rhétorique comme tropologie et comme persuasion. *Darstellen* appartient à la première constellation, et *vertreten* – qui évoque de façon plus marquée la substitution – à la seconde. Répétons-le : ils sont liés, mais les faire fonctionner ensemble, surtout pour dire que c'est au-delà de l'un et de l'autre que les sujets opprimés parlent, agissent et savent *pour eux-mêmes*, conduit à une politique essentialiste et utopique.

Voici le texte de Marx, qui emploie « *vertreten* » là où l'anglais utilise « *represent* », qui examine un « sujet » social dont la conscience et la « *Vertretung* » (qui tient autant de la substitution que de la représentation) sont disloquées et incohérentes : les petits propriétaires paysans « *ne peuvent se représenter eux-mêmes, ils doivent être représentés. Leurs représentants doivent en même temps leur apparaître comme leurs maîtres, comme une autorité supérieure, comme une puissance gouvernementale absolue, qui les protège contre les autres classes et leur envoie d'en haut la pluie et le beau temps. L'influence politique* [à la place de l'intérêt de classe, étant donné qu'il n'y a aucun sujet de classe unifié]

des paysans parcellaires trouve, par conséquent, son ultime expression [l'implication d'une chaîne de substitutions – *Vertretungen* – est forte ici] *dans la subordination de la société au pouvoir exécutif* [*Exekutivgewalt* – moins personnel en allemand][35]. »

Non seulement un tel modèle d'indirection sociale – des hiatus nécessaires entre la source « d'influence » (dans le cas des petits paysans propriétaires), le « représentant » (Louis Napoléon) et le phénomène politique historique (le contrôle exécutif) – implique une critique du sujet en tant qu'agent *individuel*, mais elle implique aussi une critique de la subjectivité d'une agentivité *collective*. La machine nécessairement disloquée de l'histoire est en mouvement parce que « *la similitude de*[s] intérêts » de ces propriétaires « *ne crée entre eux aucune communauté, aucune liaison nationale ni aucune organisation politique*[36] ».

L'événement de la représentation en tant que *Vertretung* (dans la constellation de la rhétorique-comme-persuasion), qui prend sa place dans la fissure existant entre la formation d'une classe (descriptive) et la non-formation d'une classe (transformatrice), se comporte comme une *Darstellung* (ou la rhétorique-en-tant-que-trope) : « *Dans la mesure où des millions de familles paysannes vivent dans des conditions économiques qui les séparent les unes des autres et opposent leur genre de vie* [...] *elles constituent une classe. Mais elles ne constituent pas une classe dans la mesure où* [...] *la similitude de leurs intérêts ne crée entre* [*elles*] *aucune communauté* [...][37]. » La complicité entre *Vertretung* et *Darstellung*, leur identité-dans-la-différence comme lieu de la pratique – puisque cette complicité est précisément ce que les marxistes doivent démasquer, comme le fait Marx dans *Le Dix-Huit Brumaire* –,

[35] Karl Marx, *Le Dix-Huit Brumaire de Louis-Napoléon Bonaparte*, *op. cit.*, p. 189.

[36] *Ibid.*, p. 189.

[37] *Ibid.*, p. 188.

ne saurait être appréciée que si les deux concepts ne sont pas amalgamés par un tour de passe-passe verbal.

Il serait tout simplement tendancieux de soutenir que tout ceci textualise trop Marx, le rend inaccessible à l'« homme » du commun qui, victime du sens commun, est si imprégné de l'héritage du positivisme que l'insistance irréductible de Marx sur le travail du négatif, sur la nécessité de défétichiser le concret, lui est constamment arrachée par l'adversaire le plus puissant, la « tradition historique » ambiante[38]. Je me suis efforcée de montrer que l'« homme » non commun, le philosophe de la pratique contemporain, affiche parfois le même positivisme.

La gravité du problème est manifeste lorsque l'on admet que le développement d'une « conscience » de classe transformatrice à partir d'une « position » de classe descriptive n'est pas chez Marx une tâche qui engage le niveau élémentaire de la conscience. La conscience de classe réside dans le sentiment de communauté qui relève des liens nationaux et des organisations politiques, non de cet autre sentiment de communauté dont la famille est le modèle structurel. Bien qu'elle ne soit *pas* identifiée à la nature, la famille est ici agrégée à ce que Marx appelle l'« échange naturel » qui constitue, philosophiquement parlant, un « substitut » à la valeur d'usage[39]. L'« échange naturel » est

[38] Voir la définition et la discussion succinctes et excellentes du sens commun dans Errol Lawrence, « Just Plain Common Sense: « The « Roots » of Racism » », in Hazel V. Carby *et al.*, *The Empire Strikes Back: Race and Racism in 70's Britain*, Londres, Hutchinson, 1982, p. 48.

[39] On peut démontrer que la valeur d'usage chez Marx est une « fiction théorique » – tout autant un oxymoron potentiel que l'« échange naturel ». J'ai essayé de développer cette idée dans « Scattered Speculations on the Question of Value », un manuscrit actuellement examiné par *Diacritics*. [Gayatri Chakravorty Spivak, « Scattered Speculations on the Question of Value », in *Diacritics*, n° 4, vol. XV, *Marx after Derrida*, hiver 1985, p. 73-93].

distingué de la « relation [*intercourse*] avec la société », où le mot « relation » (*Verkehr*) est celui que Marx emploie d'habitude pour « commerce ». Cette « relation » occupe ainsi la place de l'échange conduisant à la production de la plus-value, et c'est dans le domaine de cette relation que doit être développé le sentiment de communauté qui conduit à l'agentivité de classe. Une pleine agentivité de classe (si la chose était possible) n'est pas une transformation idéologique de la conscience au niveau élémentaire, une identité désirante des acteurs et de leur intérêt – identité dont l'absence trouble Foucault et Deleuze. Il s'agit d'une *substitution* contestataire autant que d'une *appropriation* (un *supplément*) de quelque chose qui est initialement « artificiel » : « *les conditions économiques qui les séparent les unes des autres et opposent leur genre de vie* ». La formulation de Marx témoigne d'un respect prudent pour la critique émergente de l'agentivité subjective individuelle et collective. Le projet de la conscience de classe et celui de la transformation de la conscience sont pour lui des questions distinctes. Inversement, les invocations contemporaines de l'« économie libidinale » et du désir en tant qu'il serait l'intérêt déterminant, combinées à la politique pratique des opprimés (sous le capital socialisé) « parlant pour eux-mêmes », restaurent la catégorie de sujet souverain au sein de la théorie qui semble le plus la remettre en question.

Sans doute, l'exclusion de la famille, bien qu'il s'agisse d'une famille appartenant à une formation de classe spécifique, est un élément du cadre masculin dans lequel s'inscrit la naissance du marxisme[40]. Aussi bien historiquement que dans l'économie politique mondiale d'aujourd'hui, le rôle de la famille dans les

[40] Le texte de Jacques Derrida intitulé « Le Cercle linguistique de Genève » (in *Marges de la philosophie*, Paris, Éditions de Minuit, 1972, p. 165-184) et en particulier l'analyse que l'on trouve p. 173, peut fournir une méthode d'évaluation de la place irréductible occupée par la famille dans la morphologie de la formation de classe chez Marx.

relations sociales patriarcales est si hétérogène et contesté que le simple fait de replacer la famille dans cette problématique ne rompra pas le cadre. La solution ne se trouve pas non plus dans l'inclusion positiviste d'une collectivité monolithique des « femmes » dans la liste des opprimés auxquels leur subjectivité non fracturée permet de parler pour eux-mêmes, contre « un même système » également monolithique.

Dans le contexte du développement d'une « conscience » stratégique, artificielle et de second niveau, Marx utilise le concept de patronyme, toujours dans le cadre plus large du concept de représentation en tant que *Vertretung* : les petits paysans propriétaires « *c'est pourquoi ils sont incapables de défendre leurs intérêts de classe en leur propre nom* [im eigenen Namen], *soit par l'intermédiaire d'un Parlement, soit par l'intermédiaire d'une Assemblée*[41] ». L'absence du nom propre collectif, artificiel et non familial est compensée par le seul nom propre que la « tradition historique » puisse offrir – le patronyme lui-même – le Nom du Père : « *La tradition historique a fait naître dans l'esprit des paysans français la croyance miraculeuse qu'un homme* portant le nom *de Napoléon leur rendrait toute leur splendeur. Et il se trouva un individu* [l'intraduisible « *es fand sich* » (là s'est trouvé un individu ?) qui démolit toute question d'agentivité ou de rapport de l'agent avec son intérêt] *qui se donna pour cet homme* [cette prétention est, par contraste, la seule agentivité qui lui soit propre] *car il portait* [*trägt* – le mot utilisé pour la relation du capitaliste au capital] *le Code napoléonien qui proclame : « La recherche de la paternité est interdite »*[42] ». Même si Marx paraît

[41] Karl Marx, *Le Dix-Huit Brumaire de Louis-Napoléon Bonaparte*, *op. cit.*, p. 189.

[42] *Ibid.* NdT : Nous modifions la traduction française des Éditions sociales (qui termine la phrase ainsi : « [...] *parce qu'il s'appelait Napoléon, conformément à l'article du code Napoléon qui proclame : « La recherche de la paternité est interdite »* »), car elle ne permet pas le commentaire de Gayatri Chakravorty Spivak sur l'emploi de *trägt*.

évoluer ici dans la métaphore patriarcale, il convient de noter la subtilité textuelle du passage. C'est la Loi du Père (le Code napoléonien) qui paradoxalement interdit la recherche du père naturel. Ainsi, c'est par une observance scrupuleuse de la Loi du Père historique que la foi de classe formée et cependant non formée dans le père naturel est contredite.

Je me suis attardée sur ce passage de Marx parce qu'il rend bien compte de la dynamique interne de la *Vertretung*, de la représentation dans le contexte politique. La représentation dans le contexte économique est la *Darstellung*, le concept philosophique de représentation comme mise en scène ou, surtout, comme signification, qui se rapporte de manière indirecte au sujet divisé. Le passage le plus explicite est bien connu : « *Dans le rapport d'échange* [Austauschverhältnis] *des marchandises proprement dit, leur valeur d'échange nous apparaissait déjà comme quelque chose de tout à fait indépendant de leur valeur d'usage. Si l'on fait maintenant réellement abstraction de la valeur d'usage des produits du travail, on obtient leur valeur, telle qu'elle avait été précisément déterminée* [bestimmt]. *Ce qu'il y a donc de commun, qui s'expose* [sich darstellt] *dans le rapport d'échange ou dans la valeur d'échange de la marchandise, c'est sa valeur*[43]. » Selon Marx, dans le système capitaliste, la valeur, en tant qu'elle est produite dans le travail nécessaire et le surtravail, est évaluée comme la représentation/signe du travail objectivé (qui est rigoureusement distinct de l'activité humaine). En revanche, en l'absence d'une théorie de l'exploitation comme extraction (production), appropriation et réalisation de la (sur-)valeur *en tant que représentation de la force de travail*, l'exploitation capitaliste doit être vue comme un certain type de domination (la mécanique du pouvoir en tant que tel). « *Le marxisme a déterminé le problème* [que le pouvoir est plus diffus que la structure de formation d'exploitation et d'État]

[43] Voir Karl Marx, *Le Capital*, *op. cit.*, Livre I, section I, chap. 1, 1, p. 43.

en termes d'intérêt (le pouvoir est détenu par une classe dominante définie par ses intérêts)[44] », suggère Deleuze.

On ne peut pas contester cette présentation minimaliste du projet de Marx, tout comme on ne peut pas ignorer que, dans certains développements de *L'Anti-Œdipe*, Deleuze et Guattari fondent leur argumentation sur une interprétation brillante, bien que « poétique », de la *théorie* de la forme monnaie de Marx. Nous pourrions néanmoins consolider notre critique de la façon suivante : la relation entre le capitalisme mondial (l'exploitation en économie) et les alliances des États-nations (la domination en géopolitique) est si macrologique qu'elle ne peut expliquer la texture micrologique du pouvoir. Pour en rendre compte, il faut se tourner vers les théories de l'idéologie, des formations de sujet qui régissent au niveau micrologique et souvent de façon erratique les intérêts qui figent les macrologies. Ces théories ne peuvent se permettre de négliger la catégorie de représentation en l'un ou l'autre de ses sens. Elles doivent prendre acte de la façon dont la mise en représentation du monde – sa scène d'écriture, sa *Darstellung* – dissimule le choix et le besoin de « héros », de mandataires paternels, d'agents du pouvoir – de la *Vertretung*.

Mon opinion est que la pratique radicale devrait s'occuper de cette double séance de représentations plutôt que de réintroduire le sujet individuel à travers des concepts totalisants du pouvoir et du désir. Il me semble également qu'en maintenant le domaine de la pratique de classe à un second niveau d'abstraction, Marx laissait ouverte la critique (kantienne et) hégélienne du sujet individuel en tant qu'agent[45].

---

[44] Michel Foucault, « Les intellectuels et le pouvoir », art. cit., p. 314.

[45] Je suis consciente du fait que la relation entre marxisme et néo-kantisme est politiquement délicate. Je ne vois pas moi-même comment une ligne continue peut être établie entre les textes de Marx et le moment éthique kantien. Il me semble cependant que la remise en question

Dire cela ne m'oblige pas à ignorer que Marx répète lui-même un vieux subterfuge en définissant implicitement la famille et la langue maternelle comme le niveau élémentaire où la culture et la convention semblent être les manières dont la nature organise « sa » propre subversion[46]. Dans un contexte qui est celui des prétentions poststructuralistes à la pratique critique, la chose paraît beaucoup plus récupérable que la restauration subreptice de l'essentialisme subjectif.

La réduction de Marx à une figure débonnaire mais vieillie sert bien souvent à avancer une nouvelle théorie de l'interprétation. Dans la conversation entre Foucault et Deleuze, le point en discussion semble être le fait qu'il n'y a pas de représentation, pas de signifiant (doit-on considérer qu'on en a fini avec le signifiant ? Il n'y aurait, dès lors, aucune structure sémiotique qui régisse l'expérience. Doit-on en conséquence enterrer la sémiotique ?) ; la théorie est un relais de la pratique (ce qui permet d'enterrer les problèmes relatifs à la pratique théorique) et les opprimés peuvent savoir et parler pour eux-mêmes. Ce qui réintroduit le Sujet constitutif à deux niveaux au moins : le Sujet du désir et du pouvoir comme présupposition méthodologique irréductible ; et le sujet proche de soi [*self-proximate*], sinon identique à soi, de l'opprimé. De plus, les intellectuels, qui ne sont ni l'un ni l'autre de ces S/sujets, deviennent dans cette course de relais transparents, car ils ne font que parler du sujet non représenté et analyser (sans analyser) les mécanismes du pouvoir et du désir, les mécanismes du Sujet innomé irréductiblement

---

par Marx de l'individu comme agent de l'histoire devrait être lue dans le contexte du démantèlement du sujet individuel inauguré par la critique kantienne de Descartes.

[46] Karl Marx, *Grundrisse : fondements de la critique de l'économie politique (ébauche de 1857-1858). Chapitre de l'argent*, trad. de R. Dangeville, Paris, Anthropos, coll. « 10-18 », section sur « La monnaie, rapport social », p. 164-165.

présupposé par le pouvoir et le désir. La « transparence » ainsi produite marque la place de l'« intérêt » ; elle est entretenue par une dénégation véhémente : « *Or cette position d'arbitre, de juge, de témoin universel, est un rôle auquel je me refuse absolument*[47]. » L'une des responsabilités du critique peut être de lire et d'écrire en sorte que l'impossibilité de refuser de manière individualiste et intéressée les privilèges institutionnels du pouvoir dont le sujet est investi soit prise au sérieux. Le refus du système de signes ferme la voie à une théorie développée de l'idéologie. Ici, la tonalité particulière de la dénégation se fait aussi entendre. À la suggestion avancée par Jacques-Alain Miller selon laquelle « *l'institution, c'est évidemment du discursif* », Foucault répond : « *Si tu veux, mais, pour mon truc du dispositif, il n'est pas très important de dire : voilà ce qui est discursif, voilà ce qui ne l'est pas* [...], *dès lors que mon problème n'est pas d'ordre linguistique*[48]. » Pourquoi cet amalgame de la langue et du discours de la part du maître de l'analyse du discours ?

La critique formulée par Edward Said selon laquelle l'idée de pouvoir chez Foucault est une catégorie captivante et mystifiante permettant « *d'oblitérer le rôle des classes, le rôle de l'économie, le rôle de l'insurrection et de la rébellion* », est ici plus que pertinente[49]. J'ajoute à l'analyse de Said l'idée de sujet subreptice du pouvoir et du désir marqué par la transparence de l'intellectuel. Assez curieusement, Paul Boyé reproche à Said d'exagérer l'importance de l'intellectuel, alors que « *le projet de Foucault constitue tout d'abord un défi au rôle de leader joué par les intellectuels tant hégémoniques*

[47] Michel Foucault, « Questions à Michel Foucault sur la géographie », in *Dits et écrits*, t. III, *op. cit.*, p. 29.

[48] Michel Foucault, « Le jeu de Michel Foucault », art. cit., p. 301-302.

[49] Edward W. Said, *The World, the Text, the Critic*, Cambridge, Harvard University Press, 1983, p. 243.

qu'oppositionnels[50] ». J'ai soutenu que ce « défi » est trompeur, précisément parce qu'il ignore ce sur quoi Said a insisté : la responsabilité institutionnelle du critique.

Ce S/sujet, bizarrement suturé en une transparence par des dénégations, se tient, dans la division internationale du travail, du côté des exploiteurs. Il est impossible aux intellectuels français contemporains d'imaginer le type de Pouvoir et de Désir qui habiteraient le sujet innommé de l'Autre de l'Europe. Ce n'est pas seulement que tout ce qu'ils lisent, critique ou non, est pris à l'intérieur du débat sur la production de cet Autre – que ce soit pour soutenir ou critiquer la constitution du Sujet en tant qu'Europe. C'est aussi que, dans la constitution de cet Autre de l'Europe, on a pris grand soin d'occulter les ingrédients textuels avec lesquels un tel sujet pourrait « *cathect* », occuper (investir ?)[51], son parcours – non seulement par la production idéologique et scientifique, mais aussi par l'institution de la loi. Aussi réductrice que puisse sembler une analyse économique, les intellectuels français oublient, à leurs risques et périls, que toute cette entreprise surdéterminée servait les intérêts d'une situation économique exigeant que les intérêts, les mobiles (les désirs) et le pouvoir (du savoir) soient impitoyablement disloqués. Invoquer aujourd'hui cette dislocation comme une découverte radicale devant nous conduire à avancer le diagnostic selon lequel l'économique (les conditions d'existence qui séparent des « classes » d'un point de vue descriptif) serait une pièce d'un appareillage analytique vieilli pourrait bien prolonger le travail de cette dislocation et contribuer

[50] Paul Bové, « Intellectuals at War: Michel Foucault and the Analysis of Power », in *Sub-Stance*, n° 36/37, 1983, p. 44.

[51] NdT : le verbe ici utilisé par G. Chakravorty Spivak (*cathect*) appartient au vocabulaire de la psychanalyse et est dérivé de *cathexis*, qui traduit en anglais l'allemand *Besetzung* (forme verbale : *besetzen*) employé par Freud, que l'on traduit habituellement en français par « investissement ».

involontairement à assurer « un nouvel équilibre des rapports hégémoniques »[52]. Je reviendrai bientôt sur ce point. Dans l'éventualité où l'intellectuel serait complice de la constitution continue de l'Autre comme ombre de Soi, une pratique politique possible pour l'intellectuel serait de mettre « sous rature » l'économique, de considérer le facteur économique comme irréductible en ce qu'il réinscrit le texte social, même quand il est effacé, même si c'est imparfaitement, lorsqu'il prétend être le déterminant ultime ou bien le signifié transcendantal[53].

II

Le plus clair exemple de cette violence épistémique est le vaste projet, hétérogène et orchestré à distance, de constitution du sujet colonial comme Autre. Ce projet consiste aussi en l'occultation asymétrique de la trace de cet Autre dans sa précaire subject-ivité. On sait que Foucault situe la violence épistémique, c'est-à-dire une révision complète de l'épistémè, dans la redéfinition de la *santé mentale* à la fin du XVIII[e] siècle européen[54]. Et si cette redéfinition particulière n'était qu'une partie du récit de l'histoire telle qu'elle s'est déroulée en Europe ainsi que dans les colonies ? Et si les deux projets de refonte

[52] Voir Hazell V. Carby *et al.*, *The Empire Strikes Back: Race and Racism in 70's Britain*, *op. cit.*, p. 34.

[53] Cet argument est développé plus en détail dans G. Chakravorty Spivak, « Scattered Speculations », art. cit. Je rappelle que *L'Anti-Œdipe* n'a pas ignoré le texte économique, même si le traitement était sans doute trop allégorique. En ce sens, la transition de la schizo-analyse à la rhyzo-analyse dans *Mille Plateaux* (Paris, Éditions de Minuit, 1980) n'a pas été salutaire.

[54] Voir Michel Foucault, *Histoire de la folie à l'âge classique*, Paris, Gallimard, 1972, p. 518, p. 528 et p. 534.

épistémique fonctionnaient comme les parties disloquées et non reconnues comme telles d'un énorme moteur à deux temps ? Peut-être n'est-ce là que demander que le sous-texte du récit palimpsestique de l'impérialisme soit reconnu comme « savoir subjugué », c'est-à-dire comme « *toute une série de savoirs qui se trouvaient être disqualifiés comme savoirs conceptuels, comme savoirs insuffisamment élaborés, savoirs naïfs, savoirs hiérarchiquement inférieurs, savoirs au dessous du niveau de la connaissance ou de la scientificité requise*[55] ».

Ce n'est pas là décrire « les choses telles qu'elles étaient vraiment » ou accorder au récit de l'histoire en tant qu'impérialisme le statut privilégié de meilleure variante de l'histoire[56]. Il s'agit plutôt de rendre compte de la façon dont on a établi une explication, un récit de la réalité comme norme. Pour développer ce point, penchons-nous un instant sur les soubassements de la codification britannique de la loi hindoue.

Quelques remarques préliminaires pour éviter certains malentendus : le tiers-mondisme actuellement en circulation dans les disciplines humanistes aux États-Unis est souvent ouvertement ethnique. Je suis née en Inde où j'ai fait mes études primaires, secondaires et universitaires, dont deux années comme étudiante de troisième cycle. L'exemple indien que j'ai choisi pourrait donc être perçu comme une recherche nostalgique des racines de ma propre identité. Mais, bien que je sache qu'il est

[55] Michel Foucault, « Cours du 7 janvier 1976 », art. cit., p. 164.

[56] Bien que je considère le *Political Unconscious: Narrative as a Socially Symbolic Act* (Ithaca, Cornell University Press, 1981) de Fredric Jameson comme un texte ayant un poids critique important, ou sans doute *parce que* je le considère comme tel, je souhaite distinguer ici mon programme de celui qui consiste à restaurer les vestiges d'un récit privilégié : « *c'est en détectant les traces de ce récit ininterrompu, en restaurant à la surface du texte la réalité réprimée et enfouie de cette histoire fondamentale, que la doctrine de la conscience politique trouve sa fonction et sa nécessité* » (p. 20).

impossible de pénétrer librement le maquis de nos « motivations », je soutiens que mon projet principal est ici d'attirer l'attention sur la forme idéaliste-positiviste d'une telle nostalgie. C'est vers un matériau indien que je me tourne car, à défaut d'une formation disciplinaire avancée, les hasards de la naissance et de l'éducation m'ont conféré un certain *sens* de cette trame historique, une prise sur quelques-unes des langues qui sont d'utiles et pertinents outils pour un *bricoleur*[57], particulièrement quand ce bricoleur est armé du scepticisme marxiste à l'égard de l'expérience concrète érigée en arbitre final et d'une critique des formations disciplinaires. Cependant, le cas indien ne saurait être tenu pour représentatif de tous les pays, nations, cultures et autres réalités qui peuvent être invoquées comme Autre de l'Europe en tant que Soi.

Voici donc une présentation schématique de la violence épistémique de la codification de la Loi hindoue. Si cette présentation parvenait à clarifier la notion de violence épistémique, ma discussion finale du sacrifice des veuves pourrait devenir plus signifiante encore.

À la fin du XVIII[e] siècle, la loi hindoue, pour autant qu'on puisse la décrire comme un système unitaire, s'articulait autour de quatre textes qui « mettaient en scène » une épistémè en quatre parties définie par l'usage de la mémoire par le sujet : *sruti* (ce-que-l'on-entend), *smritri* (ce dont on se souvient), *sastra* (ce-que-l'on-a-appris-d'autrui) et *vyavahara* (ce-que-l'on-effectue-en-échange). Les sources de ce que l'on a entendu et de ce dont on se souvient n'étaient alors pas nécessairement continues ou identiques. Toute invocation du *sruti* récitait (ou rouvrait) censément l'événement de l'« écoute » originelle, ou révélation. On considérait que les deux derniers textes – ce qu'on a appris et ce qu'on a effectué – étaient

[57] NdT : En français dans le texte.

dialectiquement continus. Les théoriciens et praticiens du droit ne savaient jamais avec certitude si dans un cas donné cette structure décrivait le corps des lois ou bien quatre manières de régler un litige. La légitimation, à travers une vision binaire, de la structure polymorphe de la performance légale, « intérieurement » incohérente et ouverte en ses deux extrémités, est le récit de la codification que je propose en guise d'exemple de violence épistémique.

Dans la mesure où le récit de la stabilisation et de la codification de la loi hindoue est moins connu que l'histoire [*story*] de l'éducation indienne, il est peut-être bien de commencer par là[58]. Examinons les lignes programmatiques souvent citées de la tristement célèbre *Minute sur l'éducation indienne* de Macaulay (1835) : « *Nous devons à présent tout faire pour former une classe d'intermédiaires entre nous et les millions d'Indiens que nous gouvernons ; une classe de personnes, indiennes de couleur et de sang, mais anglaises par leur goût, leurs opinions, leur morale et leur intellect. À cette classe, nous pourrons laisser le soin de raffiner les dialectes vernaculaires du pays, de les enrichir des termes scientifiques empruntés à la nomenclature occidentale, et d'en faire petit à petit des véhicules appropriés à la transmission du savoir à la grande masse de cette population*[59]. » L'éducation des sujets coloniaux complète leur production dans la loi. L'un des effets de l'établissement d'une variante du système britannique fut le développement d'une division malaisée entre la formation disciplinaire des études sanskrites et la tradition autochtone, devenue alternative, de la « haute culture » sanskrite.

[58] Parmi les nombreux ouvrages disponibles sur cette question, je signale Bruse Tiebout McCully, *English Education and the Origins of Indian Nationalism*, New York, Columbia University Press, 1940.

[59] Voir Thomas Babington Macaulay, *Speeches by Lord Macaulay: With His Minute on Indian Education*, G. M. Young (dir.), Oxford, Oxford University Press, AMS Edition, 1979, p. 359.

Les explications culturelles produites par des savants en position d'autorité étaient le pendant, au sein des premières, de la violence épistémique du projet légal.

C'est dans ce contexte que je situe la fondation de l'Association asiatique du Bengale en 1784, de l'Institut indien d'Oxford en 1883, et le travail analytique et taxinomique de savants tels qu'Arthur Macdonnel et Arthur Berriedale Keith, qui étaient à la fois administrateurs coloniaux et organisateurs de la matière du sanskrit. Il est impossible d'imaginer, à partir de leurs projets hégémoniques, utilitaristes et pleins d'assurance pour les étudiants et les spécialistes du sanskrit, la répression agressive du sanskrit à l'œuvre dans le cadre éducatif général, ou encore la « féodalisation » croissante de l'utilisation performative du sanskrit dans la vie quotidienne de l'Inde sous hégémonie brahmanique[60]. S'est progressivement établie une version de l'histoire selon laquelle les brahmanes avaient les mêmes intentions que les codificateurs britanniques (ce qui revenait à justifier leur entreprise) : « *Dans le but de garder la société hindoue intacte, [les] successeurs [des brahmanes des origines] devaient toujours davantage tout réduire en écriture et tout rigidifier. Voilà ce qui a préservé la société hindoue, en dépit des bouleversements politiques et des invasions étrangères successifs*[61]. » Tel est le verdict formulé en

[60] Arthur Berriedale Keith, l'un des auteurs du *Vedic Index of Names and Subjects* (1912), l'auteur de *Sanskrit Drama in Its Origin, Development, Theory, and Practice* (1924) et l'éditeur érudit du Ksrnayajurveda publié par Harvard University Press, fut aussi le directeur des quatre volumes de *Selected Speeches and Documents of British Colonial Policy* (1763 à 1967), le rédacteur en chef de *International Affairs* (de 1918 à 1931) et de *British Dominions* (de 1918 à 1931). Il a écrit des livres sur la souveraineté des dominions britanniques et sur la théorie de la succession étatique, abordant tout particulièrement le droit britannique et colonial.

[61] Voir Mahamahopadhyaya Haraprasad Shastri, *A Descriptive Catalogue of Sanskrit Manuscripts in the Government Collection under the Care of the Asiatic Society of Bengal*, Calcutta, Asiatic Society of Bengal, 1925, vol. III, p. viii.

1925 par l'éminent sanskritiste Mahamahopadhyaya Haraprasad Shastri, brillant représentant de l'élite indigène à l'intérieur de la production coloniale, qui fut chargé d'écrire plusieurs chapitres d'une *Histoire du Bengale* que projetait le secrétaire particulier du gouverneur du Bengale en 1916[62]. Pour mettre en évidence l'asymétrie dans la relation entre autorité et explication (selon la race-classe de l'autorité), il suffit de faire le rapprochement avec cette remarque de l'intellectuel anglais Edward Thompson en 1928 : « *L'hindouisme était ce qu'il semblait être* [...]. *C'est une civilisation supérieure qui a triomphé* [*de lui*], *avec Akbar et avec les Anglais*[63]. » Ajoutons à cela cet extrait d'une lettre d'un savant-soldat anglais écrite dans les années 1890 : « *L'étude du sanskrit, « la langue des dieux », m'a procuré une intense satisfaction au cours des vingt-cinq dernières années de ma vie en Inde, mais elle ne m'a pas amené, je suis heureux de le dire*, comme cela a été le cas pour certains, *à renoncer à ma foi profonde en notre propre glorieuse religion*[64]. »

Ces autorités sont de loin les *meilleures* des sources que puissent trouver les intellectuels français non spécialistes pour aborder la civilisation de l'Autre[65]. Je ne me réfère pas, cependant,

---

[62] Voir Dinesachandra Sena, *Bhrat Banga*, Calcutta, Calcutta University Press, 1925, p. 6.

[63] Voir Edward Thompson, *Suttee, A Historical and Philosophical Enquiry into the Hindu Rite of Widow-Burning*, Londres, Georges Allen et Urwin, 1928, p. 47 et p. 130.

[64] Lettre olographe (de G. A. Jacob à un correspondant dont le nom n'est pas mentionné) attachée à l'intérieur de la couverture de la copie de la Sterling Memorial Library (Yale University) de G. A. Jacob (dir.), *The Mahanarayana-Upanishad of the Atharva-Veda with the Dipika of Narayana* (Bombay, Government Central Books Department, 1888) – nous soulignons. La sombre invocation des dangers de cet apprentissage par l'intermédiaire d'excentriques anonymes consolide l'asymétrie.

[65] J'ai abordé cette question de manière plus détaillée, en me référant au *Des Chinoises* de Julia Kristeva (Paris, Pauvert, 1974), dans mon « French Feminism in an International Frame », in *Yale French Studies*, n° 62, 1981.

à des intellectuels ni à des spécialistes de la production postcoloniale – tels que Shastri – lorsque je dis que l'Autre en tant que Sujet est inaccessible à Foucault et Deleuze. Je pense à la population générale des non-spécialistes, des non-universitaires, distribués sur tout l'éventail des positions de classe, pour lesquels l'épistémè accomplit sa fonction de programmation silencieuse. Si on laisse de côté la géographie de l'exploitation, sur quelle grille de l'« oppression » placeraient-ils cet équipage bigarré [*motley crew*] ?

Venons en maintenant aux marges (au centre silencieux, ou réduit au silence, pourrait-on aussi bien dire) du circuit délimité par cette violence épistémique : les hommes et les femmes de la paysannerie analphabète, les populations tribales, les strates les plus basses du sous-prolétariat urbain. Selon Foucault et Deleuze (dans le Premier-Monde, sous la standardisation et l'incorporation du capital socialisé, bien qu'ils ne semblent pas le reconnaître), les opprimés, si la possibilité leur en est donnée (le problème de la représentation ne saurait être contourné ici) et s'ils s'acheminent vers la solidarité par le biais d'une politique d'alliances (une thématique marxiste est ici à l'œuvre), *peuvent parler et connaître leurs conditions.* Nous devons maintenant affronter la question suivante : de l'autre côté de la division internationale du travail du capital socialisé, à l'intérieur *et* à l'extérieur du circuit de la violence épistémique de la loi et de l'éducation impérialistes qui s'ajoutent à un texte économique antécédent, *les subalternes peuvent-ils parler ?*

Le travail d'Antonio Gramsci sur les « classes subalternes » développe le débat « position de classe/conscience de classe » repéré dans *Le Dix-Huit Brumaire.* Peut-être parce qu'il critique la position avant-gardiste de l'intellectuel léniniste, il est préoccupé par le rôle de l'intellectuel dans le mouvement culturel et politique des subalternes au sein de l'hégémonie. On doit faire en sorte que

ce mouvement détermine la production de l'histoire comme récit (de la vérité). Dans des textes tels que « La question méridionale », Gramsci appréhende le mouvement de l'économie politique-historique en Italie dans le cadre de ce que l'on peut considérer comme une allégorie de la lecture, tirée de la division internationale du travail ou qui la préfigure[66]. Néanmoins, le compte-rendu du développement par stades des subalternes est désarticulé quand sa macrologie culturelle est régie, fut-ce vaguement, par l'interférence épistémique avec les définitions légales et disciplinaires qui accompagnent le projet impérialiste. Quand, au terme de cet essai, j'aborderai la question du statut de la femme en tant que subalterne, je suggérerai que la possibilité de la collectivité elle-même est sans cesse forclose par la manipulation de l'agentivité féminine.

Un collectif d'intellectuels, que l'on peut appeler le groupe des *Subaltern Studies*[67], est confronté à la première partie de ma proposition – selon laquelle le développement par étapes des subalternes est compliqué par le projet impérialiste. Ils *ne peuvent pas ne pas* se poser la question : les subalternes peuvent-ils parler ? Nous sommes ici à l'intérieur de la discipline de l'histoire qui est celle de Foucault, en compagnie de personnes qui reconnaissent son influence. Leur projet est de repenser l'historiographie coloniale indienne à partir de la perspective de la chaîne discontinue des révoltes paysannes pendant l'occupation coloniale. Nous avons évidemment affaire ici au problème

[66] Voir Antonio Gramsci, « Notes sur la question méridionale », in *Écrits politiques III – (1923-1926)*, Paris, Gallimard, 1980. J'utilise l'expression « allégorie de la lecture » dans le sens développé par Paul de Man dans *Allégories de la lecture*, Paris, Galilée, 1989.

[67] Les publications sont Ranajit Guha (dir.), *Subaltern Studies I et II, Writings on South Asian History and Society*, Oxford, Oxford University Press, 1982-1983 et Ranajit Guha, *Elementary Aspects of Peasant Insurgency in Colonial India*, Delhi, Oxford University Press, 1983.

de la « permission de narrer » que Said a naguère discuté[68]. Comme l'affirme Ranajit Guha :

> L'historiographie du nationalisme indien a pendant longtemps été dominée par l'élitisme – l'élitisme colonialiste et l'élitisme bourgeois-nationaliste [...] *partage[ant]* le préjugé selon lequel la fabrique de la nation indienne et le développement de la conscience (le nationalisme) qui confirma ce processus furent exclusivement ou principalement des réalisations de l'élite. Dans les historiographies coloniales et néocoloniales, ces réalisations sont portées au crédit des gouvernants, des administrateurs, des institutions, des politiques et de la culture du colonialisme britannique ; dans les écrits nationalistes et néonationalistes, à celui des personnalités, des institutions, des activités et des idées de l'élite indienne[69].

Pour les intellectuels du Premier-Monde intéressés par la voix de l'Autre, certaines sections de l'élite indienne ne sont, au mieux, que des informateurs autochtones. Mais on doit néanmoins insister sur le fait que le sujet colonisé subalterne est irrémédiablement hétérogène.

Nous pouvons opposer à l'élite indigène ce que Guha appelle « *la* politique *du peuple* », à la fois en dehors (« *c'était un domaine* autonome, *car il ne trouvait pas son origine dans la politique de l'élite et son existence ne dépendait pas non plus de cette dernière* ») et à l'intérieur (« *il continuait à fonctionner puissamment en dépit du* [*colonialisme*], *en s'adaptant aux conditions qui prévalaient à l'époque du Raj et en développant à maints égards des tendances* [strains] *inédites dans la forme comme dans*

[68] Voir Edward W. Said, « « Permission to Narrate » – Edward W. Said Writes about the Story of the Palestinians », in *London Review of Books*, 16-29 février 1984, n°6, vol. III, p. 13-17.

[69] Ranajit Guha (dir.), *Subaltern Studies I, op. cit.*, p. 1.

le contenu ») du circuit de production colonial[70]. Je ne peux pas entièrement cautionner cette insistance sur la vigueur déterminée et sur l'autonomie intégrale, car des exigences historiographiques pratiques ne permettent pas à pareilles cautions de privilégier la conscience subalterne. Pour parer à une éventuelle critique qui reprocherait à cette approche son essentialisme, Guha élabore une définition du peuple (c'est-à-dire le lieu de cette essence) qui ne peut être qu'une identité-dans-le-différentiel. Il propose une grille de stratification dynamique décrivant la production sociale coloniale dans son ensemble. Même le troisième groupe sur cette liste, le groupe tampon, pour ainsi dire, entre le peuple et les grands groupes dominants macrostructurels, est défini comme un milieu intermédiaire, ce que Derrida décrit comme un « *antre*[71] » :

élite { 1. Groupes étrangers dominants.

2. Groupes indigènes dominants au niveau de l'Inde dans son ensemble.

3. Groupes indigènes dominants aux niveaux régional et local.

4. Les mots « peuple » et « classes subalternes » sont utilisés comme synonymes dans cette note. Les groupes sociaux et les éléments inclus dans cette catégorie représentent *la différence démographique entre la population indienne totale et tous ceux que nous avons décrits comme l'« élite »*.

[70] *Ibid.*, p. 4.

[71] Voir Jacques Derrida, « La double séance », in *De la dissémination*, Paris, Seuil, 1972, p. 199-318.

Considérons le troisième élément de cette liste : *l'antre* de l'indétermination situationnelle que ces historiens consciencieux présupposent, lorsqu'ils se collettent avec la question « Les subalternes peuvent-ils parler ? ». « Prise comme un tout et abstraitement, *cette* [...] *catégorie* [...] *était* hétérogène *dans sa composition et, grâce au caractère inégal du développement social et économique des régions,* différait d'un lieu à l'autre. *La même classe ou le même élément qui était dominant en un lieu* [...] *pouvait ailleurs se retrouver parmi les dominés. Ce qui pouvait créer, et créait effectivement, beaucoup d'ambiguïtés et de contradictions dans les attitudes et les alliances, en particulier au sein des couches les plus basses de la petite noblesse* [gentry] *rurale, chez les propriétaires terriens appauvris, les riches paysans et la haute bourgeoisie paysanne* [upper middle class peasants], *qui tous appartenaient,* idéalement parlant, *à la catégorie du peuple ou des classes subalternes*[72]. »

« *L'objectif de la recherche* » projetée ici est « *d'étudier, d'identifier et de mesurer la nature et le degré* spécifiques *de la* déviation *par rapport à l'idéal* [*des*] *éléments* [*constituant le point 3*], *et de la situer historiquement* ». « Étudier, identifier, et mesurer le spécifique » : on ne saurait imaginer un programme plus essentialiste et plus taxinomique. Cependant, il y a là à l'œuvre un curieux impératif méthodologique. J'ai fait valoir que, dans la conversation entre Foucault et Deleuze, un vocabulaire post-représentationniste cache un programme essentialiste. Dans les *subaltern studies,* à cause de la violence de l'inscription sociale, disciplinaire et épistémique impérialiste, un projet formulé en des termes essentialistes doit s'engager dans une pratique textuelle radicale des différences. L'objet de l'investigation du groupe, dans le cas présent non pas du peuple en tant que tel, mais de la zone tampon « flottante » de l'élite subalterne

[72] Ranajit Guha (dir.), *Subaltern Studies I, op. cit.*, p. 8 (toutes les italiques, à l'exception de la première série, sont de l'auteur).

régionale, est la *déviation* par rapport à un idéal – le peuple ou les subalternes – qui lui-même est défini comme différence par rapport à l'élite. C'est en direction de cette structure qu'est orientée la recherche – une situation délicate assez différente de la transparence autodiagnostiquée de l'intellectuel radical du Premier-Monde. Quelle taxinomie peut organiser un tel espace ? Qu'ils le perçoivent eux-mêmes ou non – Guha situe en fait sa définition du « peuple » dans le cadre de la dialectique maître-esclave –, leur texte articule la difficile tâche d'une réécriture des conditions de sa propre impossibilité en conditions de sa possibilité.

« *Aux niveaux régional et local, lorsque* [*les groupes indigènes dominants*] [...] *appartenaient à des couches sociales hiérarchiquement inférieures à celles des groupes dominants à l'échelle de l'Inde, ils* agissaient dans les intérêts de ces derniers et non conformément aux intérêts correspondant véritablement à leur propre être social. » Quand ces écrivains, dans leur langue essentialisante, parlent d'un hiatus entre l'intérêt et l'action dans le groupe intermédiaire, leurs conclusions sont plus proches de Marx que de la naïveté ostentatoire des déclarations de Deleuze sur la question. Guha, comme Marx, parle de l'intérêt sous l'angle de l'être social plutôt que de l'être libidinal. L'imagerie du Nom du Père dans *Le Dix-Huit Brumaire* peut contribuer à mettre en évidence que, sur le plan de l'action de groupe ou de classe, une « véritable correspondance à l'être propre » est aussi artificielle ou sociale que l'est le patronyme.

Nous avons examiné la situation du groupe intermédiaire désigné au point 3. Pour ce qui est du « vrai » groupe subalterne, dont l'identité consiste en sa différence, il n'y a pas de sujet subalterne irreprésentable qui puisse savoir et parler lui-même ; la solution de l'intellectuel n'est pas de se refuser à la représentation. Le problème est que l'itinéraire du sujet n'a pas été tracé de manière à offrir un objet de séduction

à l'intellectuel représentant. Dans le vocabulaire un peu dépassé du groupe indien, la question devient : Comment pouvons-nous toucher la conscience [*consciousness*] des gens, alors même que nous étudions leurs positions politiques ? Avec quelle voix-conscience les subalternes peuvent-ils parler ? Leur projet, après tout, est de réécrire le développement de la conscience de la nation indienne. Aussi surannée que soit sa formulation, la discontinuité planifiée de l'impérialisme distingue clairement ce projet de celui de « *faire apparaître la machinerie médicale et judiciaire qui a entouré l'histoire* [*de Pierre Rivière*] ». Foucault a raison de suggérer que « *faire voir ce qu'on ne voyait pas, cela peut être se décaler de niveau, s'adresser à un niveau qui jusque-là n'était pas historiquement pertinent, qui n'avait aucune valorisation, ni morale, ni esthétique, ni politique, ni historique* ». C'est ce glissement, de l'effort visant à rendre visible le mécanisme à celui visant à faire résonner la voix de l'individu [*rendering vocal the individual*], l'un et l'autre évitant « *une analyse psychologique, psychanalytique ou linguistique*[73] » qui ne cesse de poser problème.

La critique par Ajit K. Chaudhury, un marxiste du Bengale occidental, de la recherche par Guha d'une conscience subalterne peut être conçue comme un moment du processus de production qui inclut les subalternes. L'idée de Chaudhury, selon laquelle la conception marxiste de la transformation de la conscience implique la *connaissance* des rapports sociaux, me semble, dans son principe, judicieuse. Néanmoins, l'héritage de l'idéologie positiviste qui s'est approprié le marxisme orthodoxe l'oblige à ajouter cette clause : « *Ce n'est pas là minimiser l'importance d'une compréhension de la conscience des paysans ou des travailleurs* dans sa forme pure. *Cela enrichit notre connaissance*

[73] Michel Foucault, « Entretien sur la prison : le livre et sa méthode » (entretien avec Jean- Jacques Brochier), in *Dits et Écrits*, t. II, *op. cit.*, p. 750-751.

du paysan et de l'ouvrier, et cela éclaire, probablement, la manière dont un mode particulier revêt différentes formes en différentes régions, ce qui est considéré comme un problème d'importance secondaire dans le marxisme classique[74] ».

Cette variante de marxisme « internationaliste », qui croit en une forme de conscience pure et accessible pour ensuite la rejeter, verrouillant ainsi ce qui chez Marx demeure des moments de confusion productive, peut à la fois être l'objet du rejet du marxisme par Foucault et Deleuze *et* la source de la motivation critique du groupe des *Subaltern Studies*. Tous trois sont liés par la supposition qu'*il y a* bien une forme pure de conscience. Sur la scène française, il y a permutation de signifiants : « l'inconscient » ou « le sujet opprimé » occupe clandestinement la place de « la pure forme de la conscience ». Dans le marxisme intellectuel « internationaliste » orthodoxe, que ce soit dans le Premier ou dans le Tiers-Monde, la forme pure de la conscience reste un socle idéaliste qui, mis de côté comme un problème secondaire, lui vaut souvent la réputation de racisme et de sexisme. Chez le groupe des *Subaltern Studies*, elle a besoin d'être développée conformément aux termes inavoués de sa propre articulation.

Pour une telle articulation, une théorie élaborée de l'idéologie peut, répétons-le, être fort utile. Dans une critique telle que celle de Chaudhuri, l'association de la « conscience » et de la « connaissance » omet le terme intermédiaire fondamental de « production idéologique » : « *La conscience est associée, selon Lénine, à la connaissance des interrelations entre différents groupes et classes ; c'est-à-dire à la connaissance des matériaux qui constituent la société* [...]. *Ces définitions n'ont de sens qu'au sein de la problématique propre à un objet de connaissance défini* – comprendre

[74] Ajit K. Chaudhury, « New Wave Social Science », in *Frontier*, n° 16-24, 28 janvier 1984, p. 10 ; nous soulignons.

le changement dans l'histoire ou, plus précisément, le changement d'un mode à l'autre, en maintenant hors de considération la question de la spécificité de chaque mode particulier[75]. »

Pierre Macherey propose la formule suivante pour l'interprétation de l'idéologie : « *Ce qui importe dans une œuvre, c'est ce qu'elle ne dit pas. Ce n'est pas la notation rapide : ce qu'elle refuse de dire, ce qui serait intéressant ; et là-dessus on pourrait bâtir une méthode, avec, pour travail, de mesurer des silences, avoués ou non. Mais plutôt : ce qui est important, c'est ce qu'elle ne peut pas dire, parce que là se joue l'élaboration d'une parole, dans une sorte de marche au silence*[76]. » Les idées de Macherey peuvent être prolongées dans des directions où lui-même ne s'engagerait probablement pas. Alors même qu'il écrit, prétendument à propos de la littéralité de la littérature de provenance européenne, il élabore une méthode applicable au texte social de l'impérialisme qui va dans une certaine mesure à l'encontre de la trame de sa propre argumentation. Quoique la notion de « *ce qu'il refuse de dire* » puisse être inappropriée s'agissant d'une œuvre littéraire, une sorte de *refus* idéologique collectif peut être diagnostiqué à propos de la pratique légale de codification de l'impérialisme. Cela ouvrirait le champ d'une réinscription idéologique multidisciplinaire et politico-économique du terrain. Parce qu'il s'agit là d'une « mondanéisation du monde » à un second niveau d'abstraction, un concept de refus devient ici plausible. Le travail archivistique, historiographique, de critique disciplinaire, inévitablement interventionniste, consiste bien en effet ici à « *mesurer des silences* ». Ce peut être une description de l'acte d'« *étudier, identifier et mesurer* [...] *la* déviation » par rapport à un idéal irréductiblement différentiel.

[75] *Ibid.*, p. 10.

[76] Pierre Macherey, *Pour une théorie de la production littéraire*, Maspero, Paris, 1966, p. 107.

La notion de ce que l'œuvre *ne peut pas* dire devient importante lorsque nous en venons à la question concomitante de la conscience des subalternes. Dans les sémioses du texte social, des élaborations de l'insurrection occupent la place de « l'énoncé ». L'expéditeur – « le paysan » – n'est marqué qu'en tant qu'indicateur d'une conscience inaccessible. S'agissant du récepteur, nous devons nous demander : qui est le « vrai récepteur » d'une « insurrection » ? L'historien, qui transforme « l'insurrection » en « texte pour la connaissance », n'est que l'un des « récepteurs » de tout acte social qui se veut collectif. Sans possibilité aucune de nostalgie pour cette origine perdue, l'historien doit suspendre (autant que possible) la clameur de sa propre conscience (ou effet-conscience régi par la formation disciplinaire), de sorte que l'élaboration de l'insurrection, avec laquelle est présentée une conscience-insurgée, ne soit pas figée en « objet de recherche » ou, pire encore, en modèle à imiter. « Le sujet » supposé par les textes d'insurrection ne peut servir que de contre-possibilité pour les sanctions narratives accordées au sujet colonial dans les groupes dominants. Les intellectuels postcoloniaux apprennent que leur privilège est leur perte. En cela, ils sont le paradigme des intellectuels.

Il est bien connu que la notion de féminin (plutôt que celle de subalterne de l'impérialisme) a été utilisée de semblable manière dans la critique déconstructionniste et dans certaines variétés de la critique féministe[77]. Dans le premier cas, une figure de la « femme » est en question, dont la prédication minimale comme indéterminée est déjà à la disposition de la tradition phallocratique. L'historiographie subalterne soulève des questions de méthode qui l'empêcheraient d'avoir recours à une telle ruse.

[77] J'ai débattu de cette question dans « Displacement and the Discourse of Woman », in Mark Krupnick (dir.), *Derrida and After*, Bloomington, Indiana University Press, 1983 ; et dans « Love Me, Love My Ombre, Elle: Derrida's *La Carte postale* », in *Diacritics*, vol. IV, n° 14, hiver 1984, p. 19-36.

Pour la « figure » de la femme, la relation entre femme et silence peut être tramée [*plotted*] par les femmes elles-mêmes : les différences de race et de classe sont subsumées sous ce chef d'inculpation. L'historiographie subalterne doit se confronter à l'impossibilité de tels gestes. L'étroite violence épistémique de l'impérialisme nous fournit une allégorie imparfaite de la violence générale qui correspond à la possibilité d'une épistémè[78].

La trace de la différence sexuelle, dans l'espace du parcours effacé du sujet subalterne, est doublement effacée. La question n'est pas celle de la participation féminine à l'insurrection, ni des règles de base de la division sexuelle du travail, pour lesquelles on dispose de « preuves ». Elle est plutôt que la construction idéologique du genre, en tant que, à la fois, objet de l'historiographie coloniale et sujet d'insurrection, préserve la domination masculine. Si, dans le contexte de la production coloniale, les subalternes n'ont pas d'histoire et ne peuvent pas parler, les subalternes en tant que femmes sont encore plus profondément dans l'ombre.

La division internationale du travail contemporaine est un déplacement du champ divisé de l'impérialisme territorial du XIX^e^ siècle. Autrement dit, un groupe de pays, en général du Premier-Monde, est en mesure d'investir des capitaux ; un autre groupe, en général du Tiers-Monde, fournit le champ d'investissement, à la fois par l'entremise de capitalistes indigènes compradors et par leur main-d'œuvre instable et mal protégée. Afin d'assurer la circulation et la croissance du capital industriel (et la tâche concomitante de l'administration dans le cadre de

[78] Cette violence au sens large qui est la possibilité d'une épistémè est ce que Derrida appelle « écrire » au sens large. Cette relation entre écrire au sens large et écrire au sens étroit (des marques sur une surface) ne peut être articulée clairement. La tâche de la grammatologie (la déconstruction) est de fournir une notation pour cette relation instable. Aussi, la critique de l'impérialisme est-elle, dans un certain sens, la déconstruction en tant que telle.

l'impérialisme territorial du XIX[e] siècle), les transports, le droit et des systèmes d'enseignement uniformisés furent développés – en même temps que les industries locales étaient détruites, les terres expropriées et les matières premières transférées vers le pays colonisateur. Avec ladite décolonisation, l'essor du capital multinational et l'allégement du poids de l'administration, le « développement » n'implique plus de la même manière une législation totale ni la mise en place de *systèmes* éducatifs. Avec les télécommunications modernes et l'émergence d'économies capitalistes avancées de part et d'autre de l'Asie, le maintien de la division internationale du travail vise à préserver la fourniture de main-d'œuvre bon marché dans les pays compradors.

Le travail humain n'est bien sûr pas intrinsèquement « bon marché » ou « coûteux ». Y pourvoiront l'absence d'une législation du travail (ou son application discriminatoire), un État totalitaire (qui est souvent la conséquence du développement et de la modernisation dans la périphérie) et des exigences minimales pour ce qui est de la subsistance des travailleurs. Pour garder intact cet élément fondamental, le prolétariat urbain des pays compradors ne doit pas être systématiquement formé à l'idéologie du consumérisme (qui se présente comme la philosophie d'une société sans classe) qui, contre toute attente, prépare le terrain de la résistance par la politique de coalition mentionnée par Foucault[79]. Cette séparation vis-à-vis de l'idéologie du consumérisme est toujours plus exacerbée par la prolifération de la sous-traitance internationale. « *Avec cette stratégie, les industriels installés dans les pays développés sous-traitent les étapes de la production qui nécessitent le plus de travail humain, comme la couture ou l'assemblage, dans les nations du Tiers-Monde où la main-d'œuvre est bon marché. Une fois l'assemblage*

[79] Michel Foucault, « Les intellectuels et le pouvoir », art. cit., p. 315.

effectué, la multinationale réimporte les produits – en profitant de généreuses exemptions douanières – vers les pays développés au lieu de les écouler sur le marché local. » Le lien avec l'apprentissage du consumérisme est ici pratiquement rompu. « *Alors que la récession mondiale a réduit de façon significative les échanges et les investissements partout dans le monde depuis 1979, la sous-traitance internationale est montée en flèche* [...]. *Dans ce contexte, les multinationales sont plus à l'aise pour résister aux militants ouvriers, aux soulèvements révolutionnaires et même aux périodes de récession économique*[80]. »

La mobilité de classe est de plus en plus faible dans les zones où opèrent les compradors. Il n'est pas étonnant, dès lors, que certains éléments des groupes *indigènes dominants* dans les pays compradors, membres de la bourgeoisie locale, trouvent attrayant le langage de la politique d'alliances. L'identification aux formes de résistance possibles dans les pays capitalistes avancés vient souvent avec le penchant élitiste de l'historiographie bourgeoise décrite par Ranajit Guha.

La croyance en la plausibilité d'une politique d'alliance globale prédomine chez les femmes des groupes sociaux dominants qui s'intéressent au « féminisme international » dans les pays compradors. À l'autre bout de l'échelle, celles qui sont le plus coupées de toute possibilité d'une alliance entre « *les femmes, les prisonniers, les soldats du contingent, les malades dans les hôpitaux, et les homosexuels*[81] », sont les femmes du sous-prolétariat urbain. Dans leur cas, le déni de l'accès au consumérisme ainsi que la structure d'exploitation sont aggravés par les relations sociales patriarcales. De l'autre côté de la division internationale

[80] John Cavanah et Joel Hackel, « Contracting Poverty », in *Multinational Monitor*, vol. IV, n° 8, août 1983, p. 8 – nous soulignons. Les deux auteurs de ce rapport travaillent pour l'*International Corporations Project* à l'*Institute for Policy Studies*.

[81] Michel Foucault, « Les intellectuels et le pouvoir », art. cit., p. 315.

du travail, le sujet de l'exploitation ne peut ni connaître ni dire le texte de l'exploitation de la femme, même si se réalise l'absurdité d'un intellectuel ne représentant personne, mais se contentant de dégager l'espace nécessaire de sa prise de parole à elle. La femme est doublement dans l'ombre.

Mais même cela ne parvient pas à englober l'Autre hétérogène. En dehors (mais pas totalement) du circuit de la division *internationale* du travail, il y a des gens dont nous ne pouvons appréhender la conscience si nous limitons notre bienveillance en construisant un Autre homogène ne renvoyant qu'à notre propre place dans le siège du Même ou du Soi. Nous avons là les fermiers de l'agriculture de subsistance, la main-d'œuvre paysanne inorganisée, les populations tribales et les communautés de travailleurs « zéro »[82] dans la rue et à la campagne. Nous confronter à eux, ce n'est pas les représenter (*vertreten*) mais apprendre à nous représenter (*darstellen*) nous-mêmes. Cet argument nous conduirait à la critique d'une anthropologie disciplinaire et à la relation entre pédagogie élémentaire et formation disciplinaire. Il interrogerait également l'exigence implicite, formulée par des intellectuels qui choisissent un sujet opprimé « s'exprimant naturellement avec clarté [*naturally articulate*] », qu'un pareil sujet advienne par l'histoire comme récit abrégé de la succession des modes de production.

Le fait que Deleuze et Foucault ignorent tous les deux la violence épistémique de l'impérialisme et la division internationale du travail aurait moins d'importance s'ils n'avaient pas, pour conclure, abordé des questions relatives au Tiers-Monde. Mais, en France, il est impossible d'ignorer le problème du *Tiers-Monde*[83],

[82] NdT : Les travailleurs « zéro » sont des travailleurs précaires, recrutés à l'occasion pour remplacer les employés absents.

[83] NdT : En français dans le texte.

les habitants des anciennes colonies françaises. Deleuze limite ses observations sur le Tiers-Monde à ces vieilles élites indigènes locales et régionales qui sont, idéalement, subalternes. Dans ce contexte, les références au maintien de l'armée de réserve des travailleurs relèvent d'une sentimentalité ethnique inversée. Parce qu'il parle de l'héritage de l'impérialisme territorial du XIXe siècle, il se réfère à l'État-nation plutôt qu'au centre globalisant : « *Le capitalisme français a grand besoin d'un « volant » de chômage, et abandonne le masque libéral et paternel du plein emploi. C'est de ce point de vue que trouvent leur unité : les limitations de l'immigration, une fois dit qu'on confiait aux émigrés les travaux les plus durs et ingrats, la répression dans les usines, puisqu'il s'agit de redonner au Français le « goût » d'un travail de plus en plus dur, la lutte contre les jeunes et la répression dans l'enseignement* [...][84]. » Cette analyse est acceptable. Elle montre néanmoins une fois de plus que le Tiers-Monde ne peut prendre part au programme de résistance d'une politique d'alliances dirigée contre une « répression *unifiée* » que lorsqu'il est limité aux groupes du Tiers-Monde directement accessibles au Premier-Monde[85]. Cette bienveillante appropriation et réinscription du Tiers-Monde comme Autre par le Premier-Monde est la caractéristique constitutive d'une grande partie du tiers-mondisme dans les sciences humaines aux États-Unis aujourd'hui.

Foucault poursuit la critique du marxisme en évoquant la discontinuité géographique. La véritable marque de la « discontinuité géographique (géopolitique) » est la division internationale du travail. Mais Foucault utilise cette expression pour distinguer l'exploitation (l'extraction et l'appropriation de la

[84] Michel Foucault, « Les intellectuels et le pouvoir », art. cit., p. 312.

[85] Le mécanisme de l'intervention du Tiers-Monde comme signifiant se prête au type d'analyse avancée pour la constitution de la race comme signifiant dans Hazel V. Carby *et al.*, *The Empire Strikes Back*, *op. cit.*

plus-value, c'est-à-dire le domaine de l'analyse marxiste) et la domination (les études sur le « pouvoir »), et pour suggérer que cette dernière a un plus grand potentiel de résistance fondée sur la politique d'alliances. Il ne peut pas reconnaître qu'un accès ainsi unifié et moniste à une conception du « pouvoir » (qui présuppose d'un point de vue méthodologique un Sujet-du-pouvoir) est rendu possible par un certain stade de l'exploitation, car sa vision de la discontinuité géographique est géopolitiquement spécifique au Premier-Monde :

> Cette discontinuité géographique dont vous parlez signifie peut-être ceci : du moment qu'on lutte contre l'*exploitation*, c'est le prolétariat qui non seulement mène la lutte, mais définit les cibles, les méthodes, les lieux et les instruments de lutte ; s'allier au prolétariat, c'est le rejoindre sur ses positions, sur son idéologie, c'est reprendre les motifs de son combat. C'est se fondre [dans le projet marxiste]. Mais si c'est contre le pouvoir qu'on lutte, alors tous ceux sur qui s'exerce le pouvoir comme abus, tous ceux qui le reconnaissent comme intolérable peuvent engager la lutte là où ils se trouvent et à partir de leur activité (ou passivité) propre. En engageant cette lutte qui est la leur, dont ils connaissent parfaitement la cible et dont ils peuvent déterminer la méthode, ils entrent dans le processus révolutionnaire. Comme alliés bien sûr du prolétariat, puisque, si le pouvoir s'exerce comme il s'exerce, c'est bien pour maintenir l'exploitation capitaliste. Ils servent réellement la cause de la révolution prolétarienne en luttant précisément là où l'oppression s'exerce sur eux[86].

Voilà un admirable programme de résistance localisée. Ce modèle de résistance, partout où la chose est possible, n'est pas une alternative aux luttes macrologiques dans la perspective « marxiste »,

[86] Michel Foucault, « Les intellectuels et le pouvoir », art. cit., p. 315, nous soulignons.

mais il peut les compléter. Néanmoins, si sa situation est universalisée, il peut servir à privilégier sans l'avouer le sujet. Sans théorie de l'idéologie, il peut conduire à un dangereux utopisme.

Foucault est un brillant penseur de la spatialisation du pouvoir, mais ses présupposés ne sont pas informés par la conscience de la réinscription topographique de l'impérialisme. Il a été abusé par la version restreinte de l'Occident produite par cette réinscription et il contribue, par conséquent, à en consolider les effets. Remarquons, dans le passage suivant, l'omission du fait que le nouveau mécanisme de pouvoir aux XVII^e^ et XVIII^e^ siècles (c'est-à-dire, selon la description marxiste, l'extraction de la plus-value sans coercition extra-économique) est assuré « ailleurs » par le biais de l'impérialisme territorial – la terre et ses produits. La représentation de la souveraineté est capitale sur ces théâtres d'opérations : « *Or aux XVII^e^ et XVIII^e^ siècles, il s'est produit un phénomène important : l'apparition – il faudrait dire l'invention – d'une nouvelle mécanique de pouvoir qui a des procédures bien particulières, des instruments tout nouveaux, un appareillage très différent et qui, je crois, est absolument incompatible avec les rapports de souveraineté. Cette nouvelle mécanique de pouvoir, c'est une mécanique qui porte d'abord sur les corps ou sur ce qu'ils font plutôt que sur la terre et ses produits*[87]. »

En raison d'un point aveugle concernant la première vague de « discontinuité géographique », Foucault peut rester insensible à la seconde vague des décennies du milieu de notre propre siècle, se contentant de l'identifier à l'« *effondrement du nazisme* [*et au*] *recul du stalinisme*[88] ». Voici un point de vue alternatif, de Mike Davis : « *C'est plutôt la logique de violence contre-révolutionnaire déployée à l'échelle du monde qui a créé les conditions de l'interdépendance économique pacifique d'un*

[87] Michel Foucault, « Cours du 14 janvier 1976 », art. cit., p. 187.

[88] Michel Foucault, « Cours du 7 janvier 1976 », art. cit., p. 169.

impérialisme atlantique assagi sous leadership *américain.* [...] *C'est l'intégration militaire multinationale réalisée selon l'impératif propagandiste de la sécurité collective contre l'URSS qui a précédé et accéléré l'interpénétration des principales économies capitalistes, rendant ainsi possible la nouvelle ère de libéralisme commercial qui s'est épanouie entre 1958 et 1973*[89]. »

C'est dans le cadre de l'émergence de ce « nouveau mécanisme de pouvoir » que nous devons interpréter la fixation sur les scènes nationales, la résistance à l'économie politique, et l'accent mis sur des concepts tels que le pouvoir et le désir, qui privilégient la micrologie. Davis poursuit : « *Cette centralisation quasi absolutiste de la puissance militaire stratégique par les États-Unis devait permettre une subordination éclairée et flexible de ses principaux satrapes. Elle s'est en particulier révélée très complaisante à l'endroit des prétentions impérialistes résiduelles des Français et des Britanniques* [...], *chacun entretenant pendant tout ce temps une mobilisation idéologique véhémente contre le communisme.* » Tout en prenant des précautions à l'égard de notions unitaires telles que « la France », il importe de dire que des notions unitaires telles que « *la* lutte ouvrière » ou des déclarations unitaires du genre : « *la résistance* [...] *est donc comme lui* [*le pouvoir*] *multiple et intégrable à des stratégies globales*[90] », semblent pouvoir être interprétées au moyen du récit de Davis. Je ne suis pas en train de suggérer, à l'instar de Paul Bové, que « *pour un peuple déplacé et privé de foyer,* [*les Palestiniens*] *agressés militairement et culturellement* [...], *la question* [telle que celle de Foucault pour qui « *faire de la politique autrement que politicienne, c'est essayer de savoir avec la plus grande honnêteté possible si la révolution est désirable* »] *est un luxe ridicule de la richesse*

[89] Mike Davis, « The Political Economy of Late-Imperial America », in *New Left Review*, n° 143, janvier-février 1984, p. 9.

[90] Michel Foucault, « Pouvoirs et stratégies », art. cit., p. 425.

occidentale[91]. » Je suggère, plutôt, que gober une version comprise en soi de l'Occident revient à ignorer la façon dont il a été produit par le projet impérialiste.

On dirait parfois que la subtilité même de l'analyse par Foucault des siècles de l'impérialisme européen produit une version miniature de ce phénomène hétérogène : la gestion de l'espace – mais par des docteurs ; le développement d'administrations – mais dans les asiles ; la prise en considération de la périphérie – mais en termes de malades mentaux, de prisonniers et d'enfants. La clinique, l'asile, la prison, l'Université – tous semblent des allégories écrans qui entraînent la forclusion d'une lecture des récits plus larges de l'impérialisme. (Il serait possible d'ouvrir une discussion similaire du motif agressif de la « déterritorialisation » chez Deleuze et Guattari). « *On peut très bien ne pas parler de quelque chose simplement parce qu'on ne le connaît pas*[92] », pourrait murmurer Foucault. Pourtant, nous avons déjà parlé de l'ignorance sanctionnée dont tout critique de l'impérialisme doit dresser la carte.

III

Au niveau, général, qui est celui où les universitaires et les étudiants états-uniens reçoivent l'« influence » de la France, on rencontre souvent le jugement suivant : Foucault traite de l'histoire réelle, de la politique réelle et des problèmes sociaux réels ; Derrida est inaccessible, ésotérique et textualiste. Le lecteur est sans doute familier de cette idée reçue.

[91] Paul Bové, *Intellectuals at War: Michel Foucault and the Analysis of Power*, *op. cit.*, p. 51

[92] Michel Foucault, « Questions à Michel Foucault sur la géographie », in *Dits et Écrits*, t. III, *op. cit.*, p. 30.

« *Que son œuvre* [*de Derrida*] *soit grossièrement an-historique, politiquement évasive et en pratique oublieuse du langage comme « discours »* [language in function] *reste vrai*[93] », écrit Terry Eagleton. Et Eagleton de recommander l'étude des « pratiques discursives » de Foucault. Perry Anderson élabore une histoire apparentée : « *Avec Derrida, l'auto-annulation du structuralisme, latente dans le recours à la musique et à la folie chez Lévi-Strauss et Foucault, est consommée. Comme il ne se sent nullement tenu d'explorer les réalités sociales, Derrida n'a que peu de scrupules à défaire les constructions de ces deux auteurs : il reproche à l'un et à l'autre une « nostalgie des origines » – respectivement rousseauesques et présocratiques – et leur demande de quel droit ils peuvent affirmer, sur la base de leurs propres prémisses, la validité de leur discours*[94]. »

Cet essai soutient l'idée selon laquelle, que cela puisse ou non être invoqué en défense de Derrida, la nostalgie des origines perdues peut nuire à l'exploration des réalités sociales dans le cadre de la critique de l'impérialisme. Certes, la subtilité de la mésinterprétation d'Anderson ne l'empêche pas de percevoir clairement le problème que je souligne chez Foucault : « *Foucault jouait d'une corde prophétique caractéristique lorsqu'il déclarait en 1966 : « l'homme est en train de périr à mesure que brille plus fort à notre horizon l'être du langage*[95]. » *Mais quel « nous » peut donc percevoir ou posséder cet horizon ?* » Anderson ne perçoit pas à quel point le Sujet non reconnu de l'Occident, Sujet qui officie par le biais même de son propre déni, empiète sur l'œuvre postérieure de Foucault. Il comprend la

[93] Terry Eagleton, *Critique et théories littéraires : une introduction*, Paris, PUF, 1994, p. 146.

[94] Perry Anderson, *In The Track of Historical Materialism*, Londres, Verso, 1983, p. 53.

[95] Michel Foucault, *Les Mots et les choses*, Paris, Gallimard, 1966, p. 397.

position de Foucault comme on le fait habituellement, comme disparition du Sujet connaissant en tant que tel ; et il voit en outre en Derrida l'aboutissement de cette tendance : « *L'aporie de ce programme réside dans la vacuité du pronom « nous »*[96]. » Considérons pour finir l'aphorisme retentissant d'Edward Said, qui trahit une profonde méprise quant à la notion de « textualité » : « *La critique de Derrida nous installe* à l'intérieur *du texte, celle de Foucault* au-dedans *et* au-dehors[97]. »

J'ai tenté de soutenir l'idée selon laquelle un intérêt substantiel pour la politique des opprimés, qui explique dans bien des cas l'attrait qu'exerce Foucault, peut aussi cacher le privilège donné à l'intellectuel et au sujet « concret » de l'oppression qui, en fait, ajoute à cet attrait. Dans une perspective inverse, bien que mon intention ne soit pas de contrer la perception particulière de Derrida promue par ces écrivains influents, j'examinerai maintenant certains aspects de l'œuvre de Derrida qui comportent une utilité à long terme pour les gens qui sont à l'extérieur du Premier-Monde. Il ne s'agit pas d'une apologie. Derrida est difficile à lire ; son véritable objet d'investigation est la philosophie classique. Il est, cependant, quand on le comprend, moins dangereux que l'intellectuel du Premier-Monde qui se dissimule sous le masque du non-représentateur absent laissant les opprimés parler pour eux-mêmes.

Je vais pour cela me pencher sur un chapitre que Derrida a composé il y a une vingtaine d'années : « De la grammatologie comme science positive[98] ». Dans ce chapitre, Derrida traite de la question de savoir si la « déconstruction » peut mener à une

[96] Perry Anderson, *In The Track of Historical Materialism, op. cit.*, p. 52.

[97] Edward W. Said, *The World, the Text, the Critic, op. cit.*, p. 183.

[98] Jacques Derrida, « De la grammatologie comme science positive », in *De la grammatologie comme science positive*, Paris, Éditions de Minuit, 1967, p. 109-144.

pratique valable, qu'elle soit politique ou critique. Le problème est de déterminer comment empêcher le Sujet ethnocentrique de s'établir en définissant sélectivement un Autre. Ce n'est pas là un programme pour le Sujet en tant que tel ; c'est bien plutôt un programme pour l'intellectuel occidental bienveillant. Pour ceux d'entre nous qui pensent que le « sujet » a une histoire et que la tâche du sujet de la connaissance du Premier-Monde dans notre situation historique est de résister à la « reconnaissance » du Tiers-Monde par « assimilation », et de la critiquer, cette précision [*specificity*] est cruciale. Afin de présenter une critique factuelle plutôt qu'émotionnelle de l'impulsion ethnocentrique de l'intellectuel européen, Derrida admet qu'il ne peut pas poser les « premières » questions auxquelles il faudrait une réponse pour établir les fondements de son argumentation. Il n'affirme pas que la grammatologie soit capable de « s'élever au-dessus » (l'expression est de Frank Lentricchia) du simple empirisme ; car, tout comme l'empirisme, elle ne peut pas poser de questions premières. Derrida aligne ainsi la connaissance « grammatologique » *sur les mêmes problèmes* que l'investigation empirique. La « déconstruction » n'est en conséquence pas un mot nouveau pour « démystification idéologique ». Comme « *l'enquête empirique* », le fait de s'« *abrit*[*er*] [...] *dans le champ du savoir grammatologique* » oblige à « *opérer sur des « exemples »*[99] ».

Les exemples proposés par Derrida pour montrer les limites de la grammatologie comme science positive proviennent de l'autojustification idéologique d'un projet impérialiste, qui tombe à point nommé. Pendant le XVII[e] siècle européen, écrit-il, il y avait trois types de « préjugés » à l'œuvre dans les histoires de l'écriture qui constituaient un « *symptôme*

[99] *Ibid.*, p. 111.

aveuglant et méconnu de la crise de la conscience européenne[100] ». Le « préjugé théologique », le « préjugé chinois » et le « préjugé hiéroglyphique ». Le premier peut être résumé comme suit : Dieu a produit des systèmes d'écriture [*scripts*] naturels ou primitifs : l'hébreu ou le grec. Le second, de la façon suivante : le chinois est le modèle parfait d'une écriture philosophique, mais ce n'est qu'un modèle. L'écriture [*writing*] philosophique véritable est « *ainsi soustrait*[*e*] *à l'histoire*[101] » et elle dépassera [*sublate*[102]] le chinois pour devenir une écriture facile à apprendre, qui supplantera [*supersede*] le chinois tel que nous le connaissons. Le troisième préjugé, enfin, peut être résumé ainsi : l'écriture égyptienne est trop sublime pour être déchiffrée. Le premier préjugé préserve l'« actualité » de l'hébreu ou du grec ; les deux derniers (respectivement « rationnel » et « mystique ») concourent à soutenir le premier, où le Dieu judéo-chrétien est considéré comme centre du *logos* (l'appropriation de l'Autre hellénique par assimilation est une histoire [*story*] antérieure) – un « préjugé » qu'entretiennent toujours les efforts visant à donner à la cartographie du mythe judéo-chrétien le statut d'histoire [*history*] géopolitique :

> Le concept d'écriture chinoise fonctionnait donc comme une sorte d'hallucination européenne. [...] Ce fonctionnement obéissait à une nécessité rigoureuse [...]. Et l'hallucination [...] n'était pas dérangée par le savoir [...] dont on pouvait alors disposer quant à l'écriture chinoise [...], un « *préjugé hiéroglyphiste* » avait produit le même effet d'aveuglement intéressé. L'occultation, loin de procéder [...] du mépris ethnocentrique, prend la forme de l'admiration

[100] *Ibid.*, p. 112.

[101] *Ibid.*, p. 113.

[102] NdT : *Sublation* (dont la forme verbale est *sublate*) est la traduction habituelle en anglais de l'*Aufhebung* de Hegel (que Derrida propose de traduire par « relève »).

> hyperbolique. Nous n'avons pas fini de vérifier la nécessité de ce schéma. Notre siècle n'en est pas libéré : chaque fois que l'ethnocentrisme est précipitamment et bruyamment reversé, quelque effort s'abrite silencieusement derrière le spectaculaire pour consolider un dedans et en tirer quelque bénéfice domestique[103].

Derrida présente ensuite deux possibilités de solution typiquement apportées au problème du Sujet européen, qui cherchent à produire un Autre qui consoliderait un intérieur, soit son propre statut de sujet. Ce qui vient après vise à rendre compte de la complicité qui lie l'écriture, l'ouverture de la société domestique et civile, et les structures du désir, du pouvoir et de la capitalisation. Enfin, Derrida dévoile la vulnérabilité de son propre désir de conserver quelque chose qui est, paradoxalement, à la fois ineffable et non transcendantal. Par la critique de la production du sujet colonial, cette place ineffable, non transcendantale (historique), est investie [*cathected*] par le sujet subalterne.

Derrida clôt ce chapitre en montrant de nouveau que le projet de la grammatologie est contraint de se développer *au sein* du discours de la présence. Il ne s'agit pas seulement d'une critique de la présence, mais aussi d'une forme de conscience [*awareness*] du parcours du discours de la présence dans notre *propre* critique, d'une forme de vigilance à l'égard précisément de toute prétention trop affirmée à la transparence. Le mot « écriture » [*writing*], comme nom de l'objet et du modèle de la grammatologie, n'est une pratique « *que dans la clôture* historique, *c'est-à-dire les limites de la science et de la philosophie*[104] ».

[103] Jacque Derrida, *De la grammatologie*, *op. cit.*, p. 119. Derrida n'a mis en italique que l'expression « préjugé hiéroglyphiste ».

[104] *Ibid.*, p. 142.

Afin de proposer une critique de l'ethnocentrisme européen dans la constitution de l'Autre, Derrida fait ici des choix plus nietzschéens, philosophiques et psychanalytiques que spécifiquement politiques. En tant qu'intellectuelle postcoloniale, je ne suis pas gênée par le fait qu'il ne me *conduise* pas (comme semblent devoir nécessairement le faire les Européens) jusqu'au chemin spécifique qu'une telle critique impose d'emprunter. Plus important pour moi est le fait que, en tant que philosophe européen, il articule à l'ethnocentrisme la tendance du Sujet *européen* à constituer l'Autre comme marginal, et qu'il définit *cela* comme le problème de toutes les entreprises logocentriques et grammatologiques (puisque la thèse principale de ce chapitre affirme la complicité des deux). Il s'agirait *non pas* d'un problème général, mais d'un problème *européen*. C'est dans le contexte de cet ethnocentrisme qu'il essaie désespérément de rétrograder le Sujet de la pensée ou de la connaissance, comme pour dire que « *la pensée est ici un nom parfaitement neutre, un blanc textuel*[105] » ; ce qui est pensé, aussi blanc soit-il, est néanmoins encore *dans le texte* et doit être confié à l'Autre de l'histoire. Ce « blanc » inaccessible circonscrit par un texte interprétable est ce qu'un-e critique postcolonial-e de l'impérialisme aimerait voir développer au sein de l'enceinte européenne comme *le* lieu de production de la théorie. Les critiques et intellectuels postcoloniaux ne peuvent tenter de déplacer leur propre production qu'en présupposant ce vide *inscrit dans le texte*. Le fait de rendre transparent ou invisible la pensée ou le sujet pensant semble, par contraste, masquer l'implacable reconnaissance par assimilation de l'Autre. C'est dans l'intérêt de telles mises en garde que Derrida n'invoque pas la formule « laisser l(es) autre(s) parler pour lui-même [*himself*] », mais plutôt une « *injonction* » ou une « *demande* » au « *tout autre* » (par opposition à un autre

[105] *Ibid.*

qui se consolide lui-même), de « *faire délirer la voix intérieure qui est la voix de l'autre en nous*[106] ».

Pour Derrida, l'ethnocentrisme de la science européenne de l'écriture de la fin du XVII^e^ et du début du XVIII^e^ siècle est un symptôme de la crise générale de la conscience européenne. C'est, bien entendu, une partie d'un symptôme plus important, ou peut-être la crise elle-même, la lente transition du féodalisme au capitalisme *via* les premières vagues de l'impérialisme capitaliste. Il me semble qu'il peut être plus intéressant de repérer le parcours de la reconnaissance par assimilation de l'Autre dans la constitution impérialiste du sujet colonial que de le faire par le biais d'incursions répétées dans la psychanalyse ou dans la « figure » de la femme – bien que l'importance de ces deux interventions *au sein* de la déconstruction ne doive pas être minimisée. Derrida ne s'est pas installé à l'intérieur de cette arène (et peut-être ne le peut-il pas). Quelles que soient les raisons de cette absence particulière, je trouve utile ce travail soutenu et en développement sur les *mécanismes* de la constitution de l'Autre ; nous pouvons en retirer un plus grand profit en termes d'analyse et d'intervention que des invocations de l'*authenticité* de l'Autre. À ce niveau, ce qui demeure utile chez Foucault, ce sont les mécanismes de discipline et d'institutionnalisation, la constitution, pour ainsi dire, du colonisé. Foucault ne les rattache à aucune version de l'impérialisme, qu'elle soit primitive ou tardive, proto- ou post-. Elles sont d'une grande utilité pour les intellectuels que préoccupe le déclin de l'Occident. La séduction qu'elles exercent sur eux, et la crainte qu'elles suscitent en nous, vient de ce qu'elles peuvent permettre à la complicité du sujet investigateur (professionnel homme ou femme) de se travestir en transparence.

---

[106] Jacques Derrida, *D'un ton apocalyptique adopté naguère en philosophie*, Paris, Galilée, 1983, p. 33.

IV

Les subalternes peuvent-ils parler ? Que doit faire l'élite pour prévenir la construction continue des subalternes ? La question de la « femme » semble particulièrement problématique dans ce contexte. À l'évidence, si vous êtes pauvre, noire et femme, vous avez décroché le gros lot ! Mais si cette formulation est déplacée du contexte du Premier-Monde vers celui du postcolonial (qui n'est pas identique au Tiers-Monde), le qualificatif « noire » ou « de couleur » perd de sa force de persuasion. La nécessaire stratification, pendant la première phase de l'impérialisme, de la constitution coloniale du sujet capitaliste fait que la « couleur » ne peut être utilisée comme signifiant émancipateur. Face à la redoutable bienveillance normalisatrice de la plus grande partie du radicalisme des sciences humaines [*human-scientific*] aux États-Unis et en Europe de l'Ouest (la reconnaissance par assimilation), face au recul progressif bien qu'hétérogène du consumérisme dans la périphérie compradore, et face à l'exclusion des marges de l'articulation centre-périphérie elle-même (le « subalterne vrai et différentiel »), l'analogue dans cette zone d'une conscience de classe plutôt que d'une conscience de race semble historiquement, disciplinairement et pratiquement interdit, aussi bien par la droite que par la gauche. Ce n'est pas seulement une question de *double* déplacement, tout comme le problème n'est pas simplement de trouver une allégorie psychanalytique qui puisse concilier la femme du Tiers-Monde et celle du Premier-Monde.

Ces mises en garde ne sont valables que si nous parlons de la conscience de la femme subalterne – ou, pour le dire de façon plus acceptable, du sujet qu'elle constitue. Enquêter, parmi les femmes de couleur ou les femmes qui subissent une oppression de classe dans le Premier-Monde ou le Tiers-Monde, sur le travail antisexiste

ou, mieux encore, y participer est incontestablement à l'ordre du jour. Nous devons également nous réjouir de la recherche d'informations effectuée en anthropologie, en science politique, en histoire et en sociologie dans ces espaces réduits au silence. Et pourtant, la supposition et la construction d'une conscience, ou d'un sujet, sous-tendent un tel travail et vont, à la longue, converger avec la constitution impérialiste du sujet, mêlant la violence épistémique à l'avancement du savoir et de la civilisation. Et la femme subalterne sera toujours aussi muette[107].

[107] Même dans d'excellents textes de reportage et d'analyse comme celui de Gail Omvedt, *We Will Smash This Prison! Indian Women in Struggle* (Londres, Zed Press, 1980), la supposition qu'un groupe de femmes maharashtrian en situation de prolétariat urbain qui réagit contre une femme blanche de gauche qui a choisi de « partager le sort des Indiens » est représentatif des « femmes indiennes » ou touche à la question de la « conscience de la femme en Inde » n'est pas inoffensive, lorsqu'elle est ramenée au sein d'une formation sociale du Premier-Monde, où la prolifération de la communication développée dans un langage hégémonique au plan international rend directement accessibles les explications et témoignages alternatifs, même aux étudiants de premier cycle. L'observation faite par Norma Chinchilla – lors d'un atelier sur le texte « Third World Feminisms: Differences in Form and Content » [Féminismes du Tiers-Monde : différences de forme et de contenu] (UCLA, 8 mars 1983) – selon laquelle, dans le contexte indien, le travail antisexiste n'est pas réellement antisexiste, mais antiféodal, est un autre exemple à pointer. Ici, l'émergence de définitions du sexisme n'est autorisée qu'une fois la société entrée dans le mode de production capitaliste, ce qui établit une continuité bien pratique entre capitalisme et patriarcat. Cela évoque également la question controversée du rôle du « mode de production « asiatique » » comme soutien au pouvoir explicatif de la narrativisation normative de l'histoire passant par l'explication des modes de production – toute sophistiquée que puisse être la manière dont l'histoire est interprétée. Le rôle curieux du nom propre « Asie » dans cette affaire ne se réduit pas à apporter une preuve pour ou contre l'existence empirique du mode en question (problème devenu l'objet d'intrigues au sein du communisme international) : il demeure crucial, même dans des travaux d'importance faisant preuve d'une grande subtilité théorique, tels que l'ouvrage de Barry Hindess et Paul Hirst, *The Pre-Capitalist Modes*

Dans un domaine aussi délicat, il n'est pas facile de poser la question de la conscience de la femme subalterne ; aussi est-il plus que jamais nécessaire de rappeler aux radicaux pragmatiques que cette question n'est pas une diversion idéaliste. Bien que tous les projets féministes ou antisexistes ne soient pas réductibles à celui-ci, l'ignorer constitue un geste politique inavoué qui a une longue histoire et qui collabore avec un certain radicalisme masculin qui invisibilise la place de l'enquêteur. En s'efforçant de parler au sujet historiquement rendu muet de la femme subalterne (au lieu de l'écouter ou de parler pour lui), l'intellectuelle postcoloniale « désapprend » *systématiquement* le privilège féminin. Ce désapprentissage systématique

of Production (Londres, Routledge, 1975), et celui de Frederic Jameson, *Political Unconscious: Narrative as a Socially Symbolic Act* (*op. cit.*). Particulièrement chez Jameson, qui lève tout soupçon de déterminisme historique de la morphologie des modes de production, et l'ancre dans une théorie poststructuraliste du sujet, le mode de production « asiatique », sous son apparence de « despotisme oriental » comme formation étatique concomitante, continue de servir. Il joue également un rôle significatif dans le récit transfiguré que Deleuze et Guattari font du mode de production dans l'*Anti-Œdipe*. Dans le débat soviétique, à mille lieux, bien sûr, de ces projets théoriques contemporains, l'on mettait en doute la valeur doctrinale du mode de production « asiatique » en construisant pour lui de nombreuses versions et nomenclatures de modes de production féodaux, esclavagistes et communautaires. (Le débat est présenté en détail dans Stephen F. Dunn, *The Fall and Rise of the Asiatic Mode of Production*, Londres, Routledge, 1982.) Il serait intéressant de mettre cela en relation avec la répression du « moment » impérialiste à l'œuvre dans la plupart des débats relatifs à la transition du féodalisme au capitalisme, sujet qui a longtemps passionné la gauche occidentale. Plus important encore ici est le fait qu'une observation comme celle de Chinchilla représente une hiérarchisation très répandue au sein du féminisme du Tiers-Monde (plutôt que du marxisme occidental), ce qui situe ce dernier dans le trafic effectué depuis longtemps avec le concept-métaphore impérialiste « Asie ». Je me dois ici d'ajouter que je n'ai pas encore lu l'ouvrage de Madhu Kishwar et Ruth Vanita (dir.), *In Search of Answers: Indian Women's Voices from Manushi*, Londres, Zed Books, 1984.

implique d'apprendre à critiquer le discours postcolonial avec les meilleurs des instruments qu'il fournit lui-même, et non simplement à remplacer la figure perdue du colonisé. Ainsi, mettre en question la réduction au silence non questionnée de la femme subalterne, y compris dans le cadre du projet anti-impérialiste des *subaltern studies*, n'est pas, comme le suggère Jonathan Culler, « *produire la différence en différant* » ou « *en appeler* [...] *à l'identité sexuelle définie comme essentielle et privilégier des expériences associées à cette identité*[108] ».

La version du projet féministe qui est celle de Culler est possible dans le cadre de ce qu'Elizabeth Fox-Genovese a appelé « *la contribution des révolutions démocratiques bourgeoises à l'individualisme social et politique des femmes*[109] ». Beaucoup d'entre nous étaient obligées de comprendre le projet féministe à la manière dont le décrit aujourd'hui Culler lorsque nous militions en tant qu'universitaires états-uniennes[110]. Ce fut certainement une étape nécessaire de ma propre éducation au « désapprentissage », et cela a consolidé la croyance selon laquelle la définition habituelle du projet du féminisme occidental prolonge, en même temps qu'elle la déplace, la lutte pour le droit à l'individualisme entre les femmes et les hommes en situation d'ascension sociale. Il est probable que le débat entre le féminisme états-unien et la « théorie » européenne (la « théorie » étant en général représentée par des femmes venant des États-Unis ou de Grande-Bretagne) se situe en un lieu

[108] Jonathan Culler, *On Deconstruction: Theory and Criticism after Structuralism*, Ithaca, Cornell University Press, 1982, p. 48.

[109] Elisabeth Fox-Genovese, « Placing Woman's History in History », in *New Left Review*, n° 133, mai-juin 1982, p. 21.

[110] J'ai tenté de développer cette idée d'une manière un peu autobiographique dans mon « Finding Feminist Readings: Dante-Yeats », in Ira Konigsberg (dir.), *American Criticism in the Poststructuralist Age*, Ann Arbor, University of Michigan Press, 1981.

important de ce même terrain. Je suis généralement favorable à l'appel à rendre plus « théorique » le féminisme américain. Il semble néanmoins que le problème du sujet rendu muet de la femme subalterne, bien qu'il ne soit pas résolu par une quête « essentialiste » des origines perdues, ne puisse pas davantage être servi par cet appel à plus de théorie en Anglo-Amérique.

Cet appel est souvent lancé au nom d'une critique du positivisme, identifié ici à l'« essentialisme ». Pourtant, Hegel, l'inaugurateur moderne du « travail du négatif », n'était pas étranger à la notion d'essence. Pour Marx, la curieuse persistance de l'essentialisme dans la dialectique représentait un problème profond et productif. Ainsi, l'opposition binaire stricte entre essentialisme/positivisme (états-unien) et « théorie » (française ou franco-allemande *via* la théorie anglo-américaine) pourrait être fallacieuse. En plus de refouler la complicité ambiguë entre l'essentialisme et les critiques du positivisme (reconnue par Derrida dans « De la grammatologie comme science positive »), elle se fourvoie en suggérant que le positivisme n'est pas une théorie. Cette démarche permet l'apparition d'un nom propre, d'une essence positive, la Théorie. Une fois encore, la position de l'enquêteur demeure inquestionnée. Et si ce débat territorial se tourne vers le Tiers-Monde, l'on ne discerne aucun changement quant à la méthode. Ce débat ne peut pas prendre en compte le fait que, dans le cas de la femme en tant que subalterne, aucun des ingrédients nécessaires à la constitution de l'itinéraire de la trace d'un sujet sexué ne peut être réuni pour localiser la possibilité de la dissémination.

Je demeure néanmoins généralement favorable à l'idée d'aligner le féminisme sur la critique du positivisme et sur la défétichisation du concret. Je suis également loin d'être hostile à l'idée de tirer des enseignements des travaux des théoriciens occidentaux, bien que j'aie appris à affirmer la nécessité de souligner leur positionalité en tant que sujets enquêteurs.

Dans ces conditions, et en tant que théoricienne de la littérature, c'est de manière tactique que j'ai affronté l'immense problème de la conscience de la femme en tant que subalterne. J'ai réinventé ce problème dans une phrase et je l'ai transformé en objet d'une simple sémiose. Que signifie cette phrase ? L'analogie est ici entre la victimisation idéologique d'un Freud et la positionalité de l'intellectuel postcolonial comme sujet enquêteur.

Comme l'a montré Sarah Kofman, la profonde ambiguïté de l'utilisation par Freud des femmes comme boucs émissaires correspond à une « formation réactionnelle » issue d'un désir initial et continu de donner une voix à l'hystérique, pour faire d'elle le *sujet* de l'hystérie[111]. La formation idéologique impérialiste masculine qui a donné à ce désir la forme de « la séduction de la fille » appartient à la même formation que celle qui construit la monolithique « femme du Tiers-Monde ». En tant qu'intellectuelle postcoloniale, je subis aussi l'influence de cette formation. Pour une part, notre projet de « désapprentissage » vise à articuler cette formation idéologique – en *mesurant*, si nécessaire, les silences – de manière à ce qu'elle devienne l'*objet* d'investigation. Ainsi, lorsque nous sommes confrontés aux questions : « Le subalterne peut-il parler ? » et « La subalterne (en tant que femme) peut-elle parler ? », nos efforts pour donner aux subalternes une voix dans l'histoire seront doublement exposés aux dangers encourus par le discours de Freud. À l'issue de ces considérations, j'ai composé cette phrase : « Des hommes blancs sauvent des femmes de couleur [*brown*] d'hommes de couleur », dans un esprit qui n'est pas sans rappeler celui des investigations conduites par Freud à propos de la phrase « On bat un enfant[112] ».

---

[111] Voir Sarah Kofman, *L'Énigme de la femme. La femme dans les textes de Freud*, Paris, Galilée, 1980.

[112] Sigmund Freud, « Un enfant est battu. Contribution à la connaissance de la genèse des perversions sexuelles » (1919), in *Œuvres complètes*, vol. XV, Paris, PUF, 1996, p. 115-146.

Le recours à Freud ici n'implique pas une analogie isomorphique entre la formation du sujet et le comportement des collectifs sociaux, une pratique fréquente dans la conversation entre Deleuze et Foucault, souvent accompagnée d'une référence à Reich. Je ne suggère donc pas que la phrase « Des hommes blancs sauvent des femmes de couleur d'hommes de couleur » indique un fantasme *collectif* symptomatique d'un itinéraire *collectif* de répression sadomasochiste dans une entreprise impérialiste *collective*. Certes il y a dans une telle allégorie une symétrie satisfaisante, mais je voudrais inviter le lecteur à la considérer comme un problème de « psychanalyse sauvage » plutôt que comme une solution définitive[113]. Tout comme Freud insiste, dans « On bat un enfant », pour faire de la femme un bouc émissaire, et dévoile ailleurs ses intérêts politiques – quoique de manière imparfaite –, mon insistance sur la production impérialiste du sujet, à l'origine de cette phrase, dévoile ma politique.

De plus, je tente d'emprunter l'aura méthodologique générale de la stratégie de Freud à l'égard de la phrase qu'il a construite *en tant que phrase*, tirée des nombreux récits substantiels similaires que ses patients lui ont faits. Ceci ne veut pas dire que je proposerai un cas de transfert en analyse comme modèle isomorphique de la transaction entre le lecteur et le texte (ma phrase). L'analogie entre transfert et critique littéraire ou historiographie n'est rien d'autre qu'une catachrèse productive. Dire que le sujet est un texte n'autorise pas l'affirmation contraire : le texte verbal est un sujet.

Je suis bien plutôt fascinée par la manière dont Freud suppose une *histoire* [*history*] de répression qui produit la phrase finale.

[113] Voir Sigmund Freud, « De la psychanalyse « sauvage » » (1910), in *La Technique psychanalytique*, trad. de J. Altounian, A. Bourguignon, P. Cotet, J. Laplanche et F. Robert, Paris, PUF, 2007, p. 53-61.

C'est une histoire dont l'origine est double : l'une cachée dans l'amnésie de l'enfant, l'autre logée dans notre passé archaïque, qui suppose par déduction un espace pré-originaire où l'humain et l'animal n'étaient pas encore différenciés[114]. Nous sommes amenés à imposer au récit marxiste quelque chose d'analogue à cette stratégie freudienne, pour expliquer la dissimulation idéologique de l'économie politique impérialiste et exposer les grandes lignes d'une histoire de la répression qui produit une phrase telle que celle que j'ai esquissée. Cette histoire a également une double origine : une origine cachée dans les manœuvres qui ont sous-tendu l'abolition du sacrifice des veuves en 1829[115], et une autre lovée dans le passé védique et classique de l'Inde hindoue, le *Rig-Véda* et le *Dharmashâstra*. Il y a sans nul doute aussi un espace pré-originaire indifférencié qui vient appuyer cette histoire.

La phrase que j'ai construite correspond à l'un des nombreux déplacements qui décrivent les relations entre les hommes blancs et les hommes de couleur (parfois y sont incluses des femmes blanches et des femmes de couleur). Elle trouve sa place parmi certaines phrases traduisant l'« admiration hyperbolique » ou la pieuse culpabilité dont parle Derrida à propos du « préjugé hiéroglyphique[116] ». Le rapport entre le sujet impérialiste et le sujet de l'impérialisme est pour le moins ambigu.

---

[114] Voir Sigmund Freud, « Un enfant est battu », art. cit.

[115] Pour une brillante explication de la manière dont la « réalité » du sacrifice des veuves était constituée ou « textualisée » pendant la période coloniale, voir Lata Mani, « The Production of Colonial Discourse: Sati in Early Nineteenth Century Bengal », mémoire de Maîtrise, University of California at Santa Cruz, 1983. J'ai tiré grand profit des discussions que j'ai eues avec Lata Mani au début de ce projet.

[116] Jacques Derrida, *De la grammatologie comme science positive*, *op. cit.*, p. 119.

La veuve hindoue monte sur le bûcher de son mari défunt et s'y immole. C'est le sacrifice de la veuve. (La transcription conventionnelle du mot sanskrit pour veuve serait *sati*. Les premiers colons britanniques l'ont transcrit *suttee*.) Ce rite n'était pas pratiqué universellement, et il n'était pas propre à une caste ou à une classe. Son abolition par les Britanniques a été généralement interprétée comme l'exemple d'une situation dans laquelle « des hommes blancs sauvent des femmes de couleur d'hommes de couleur ». Les femmes blanches – des *British Missionary Registers* du XIX^e^ siècle à Mary Daly[117] – n'en ont pas proposé une autre interprétation. À l'opposé de cette interprétation, on trouve l'argument indigéniste indien, parodie de la nostalgie des origines perdues : « La femme voulait vraiment mourir. »

Ces deux phrases contribuent grandement à se légitimer l'une l'autre. On n'a jamais affaire au témoignage de la conscience-voix de la femme. Un tel témoignage ne transcenderait certes pas l'idéologie, il ne serait pas non plus « complètement » subjectif, mais il fournirait les ingrédients nécessaires à la production d'une contre-phrase. Il est impossible, en parcourant les noms grossièrement transcrits de ces femmes, de ces veuves sacrifiées, dans les rapports de police que l'on trouve dans les archives de l'East India Company, de reconstituer une « voix ». Tout au plus peut-on percevoir l'immense hétérogénéité qui ressort d'un

[117] NdT : Mary Daly (née en 1926) est une théologienne féministe et militante des droits des animaux américaine, née en 1926. Elle a enseigné pendant trente-trois ans au Boston College. Certains de ses écrits lui ont valu d'être accusée de misandrie et de transphobie. Interpellée dans une lettre ouverte par l'activiste et poète caraïbe Audre Lorde parce qu'elle lui paraissait ignorer, dans son livre *Gyn/Ecology* (1978), l'histoire des femmes de couleur, Mary Daly n'a jamais répondu, ce qui a contribué à la disqualification de son travail parmi les théoriciennes féministes au début des années 1980.

rapport pourtant particulièrement maigre et ignorant (les castes y sont par exemple très souvent décrites comme des tribus). L'intellectuelle postcoloniale, confrontée à des phrases dialectiquement liées qui peuvent être construites ainsi : « Les hommes blancs sauvent des femmes de couleur d'hommes de couleur » ou « La femme voulait mourir », se pose une question de simple sémiose : « Qu'est-ce que cela veut dire ? » – et entreprend de tramer [*plot*] une histoire [*history*].

Pour marquer le moment où émerge de la confusion domestique non seulement une société civile, mais encore une bonne société, on évoque souvent des événements singuliers qui enfreignent la lettre de la loi pour en diffuser l'esprit. La protection de femmes par des hommes fournit régulièrement de tels évènements. Si nous nous rappelons que les Britanniques se targuaient de leur équité absolue et de leur non-ingérence dans les coutumes et les lois autochtones, nous pouvons lire dans la remarque suivante de J. M. Derrett une invocation de cette transgression autorisée de la lettre au nom de l'esprit : « *La toute première transformation apportée à la Loi hindoue fut mise en œuvre sans l'assentiment d'un seul hindou.* » On ne nomme pas ici la législation en question. La phrase suivante, où la disposition législative est nommée, est également intéressante si l'on considère les implications de la survie d'une « bonne » société colonialement établie après la décolonisation : « *La réapparition du* sati *dans l'Inde postcoloniale constitue sans doute un renouveau obscurantiste voué à disparaître avant longtemps, même dans les lieux les plus arriérés du pays*[118]. »

Que cette remarque soit correcte ou non, ce qui m'intéresse ici est que la protection de la femme (de nos jours, « la femme

[118] J. D. M. Derrett, *Hindu Law Past and Present: Being an Account of the Controversy Which Preceded the Enactment of the Hindu Code, anal Text of the Code as Enacted, and Some Comments Thereon*, Calcutta, A. Mukherjee and Co, 1957, p. 46.

du Tiers-Monde ») devient le signifiant de l'établissement d'une *bonne* société qui doit, en de tels moments inauguraux, transgresser la simple légalité, ou l'équité de tous devant la loi. Dans ce cas particulier, le processus a aussi permis de redéfinir comme crime ce qui était auparavant toléré, connu ou adulé comme rituel. En d'autres termes, cet élément précis de la Loi hindoue a franchi la frontière entre domaine public et domaine privé.

Bien que le *récit historique* de Foucault, centré uniquement sur l'Europe occidentale, ne voie qu'une tolérance vis-à-vis du criminel avant le développement de la criminologie à la fin du XVIII[e] siècle[119], sa *description théorique* de « l'épistémè » est ici pertinente : « *C'est le dispositif qui permet de séparer, non pas le vrai du faux, mais l'inqualifiable scientifiquement du qualifiable*[120] » – le rite opposé au crime, l'un établi par la superstition, l'autre par la science légale.

Le saut du *suttee* du privé au public a un rapport clair et complexe avec le passage d'une présence britannique mercantile et commerciale à une présence territoriale et administrative ; on peut suivre ce changement dans les correspondances entre, par exemple, les commissariats de police, les juridictions de première instance et d'appel, les cours des directeurs et la cour du prince régent. (Il est intéressant de noter que, du point de vue du « sujet colonial » autochtone, émergeant également de la transition du féodalisme au capitalisme, *sati* est un signifiant ayant une charge sociale opposée : « *Les groupes rendus psychologiquement marginaux par leur exposition à l'influence occidentale* [...] *en sont venus, sous la pression, à démontrer aux autres et à eux-mêmes leur pureté rituelle et leur fidélité à la haute culture*

[119] Voir Michel Foucault, « Entretien sur la prison : le livre et sa méthode », in *Dits et Écrits*, t. II, *op. cit.*, p. 741.

[120] Michel Foucault, « Le jeu de Michel Foucault », art. cit., p. 301.

traditionnelle. Pour beaucoup d'entre eux, le sati *devint une preuve importante de leur conformation aux normes anciennes à un moment où ces normes chancelaient de l'intérieur*[121]. »)

Si telle est la première origine historique de ma phrase, elle se perd de toute évidence dans l'histoire [*history*] de l'humanité comme œuvre [*work*], l'histoire de l'expansion capitaliste, la lente libération de la force de travail comme marchandise, ce récit des modes de production, la transition du féodalisme au capitalisme en passant par le mercantilisme. Cependant, la normativité précaire de ce récit est soutenue par le pis-aller supposément immuable que représente le mode de production « asiatique », qui vient à son secours chaque fois qu'il pourrait apparaître que l'histoire [*story*] de la logique du capital est l'histoire de l'Occident, que l'impérialisme établit l'universalité du récit du mode de production, et qu'ignorer le subalterne aujourd'hui revient, qu'on le veuille ou non, à poursuivre le projet impérialiste. L'origine de ma phrase se perd ainsi dans le battage d'autres discours, plus puissants. Dès lors que l'abolition du *sati* a été en soi une chose admirable, est-il encore possible de se demander si une perception de l'origine de ma phrase pourrait contenir des possibilités interventionnistes ?

L'image de l'impérialisme comme fondateur de la bonne société est marquée par l'adoption [*espousal*] de la femme comme *objet* de protection vis-à-vis des siens. Comment doit-on examiner la dissimulation de la stratégie patriarcale qui accorde apparemment à la femme le libre choix en tant que *sujet* ? En d'autres termes, comment passe-t-on de la « Grande-Bretagne » à l'« hindouisme » ? En elle-même, cette tentative

[121] Voir Ashis Nandi, « Sati: A Nineteenth Century Tale of Woman, Violence and Protest », in V. C. Joshi (dir.), *Rammohun Roy and the process of Modernization in India,* Delhi, Vikas Publishing House, 1975, p. 68.

montre que l'impérialisme n'est pas identique au chromatisme, c'est-à-dire au simple préjugé contre les gens de couleur [*people of color*]. Pour aborder cette question, j'évoquerai maintenant le *Dharmashâstra* (les écritures fondamentales) et le *Rig-Véda* (Savoir des Hymnes). Si je continue à suivre le modèle de Freud, ils représentent l'origine archaïque. Bien entendu, le traitement que j'en fais n'est pas exhaustif ; mes lectures représentent plutôt un examen intéressé et non expert, par une femme postcoloniale, de la fabrique de la répression ; un contre-récit élaboré de la conscience de la femme, et ainsi de l'être de la femme, de l'être bon de la femme [*woman's being good*], du désir de la femme bonne [*the good woman's desire*], du désir de la femme [*woman's desire*]. Paradoxalement, nous sommes au même moment témoins de la place instable de la femme en tant que signifiant dans l'inscription de l'individu social.

Les deux moments du *Dharmashâstra* qui m'intéressent ici sont le discours sur les suicides autorisés et celui sur la nature des rites funéraires[122]. Dans la perspective de ces deux discours, l'immolation des veuves semble une exception à la règle. La doctrine scripturaire générale définit le suicide comme répréhensible. Cependant, une place est ménagée pour certaines formes de suicide qui, en tant que performances rituelles [*formulaic*], perdent leur identité phénoménale de suicide. La première catégorie de suicides autorisés provient du *tatvajnâna* (connaissance de la vérité). Ici, le sujet connaissant comprend la non-substantialité, ou la simple phénoménalité (qui peut être assimilée à la non-phénoménalité), de son identité. *Tat tva* fut interprété, à un certain moment, comme « ce toi » [*that you*] ; mais, même sans cela, *tatva* est l'haeccéité [*thatness*], ou la quiddité.

[122] L'explication suivante repose largement sur l'ouvrage de Pandurang Vaman Kane, *History of the Dharmasastra*, Poona, Bhadarkar Oriental Research Institute, 1963.

Ainsi, ce soi éclairé connaît véritablement l'« haec »-céité [« *that* »-*ness*] de son identité. Sa destruction de cette identité n'est pas *âtmaghâta* (un meurtre du soi). Le paradoxe de la connaissance des limites de la connaissance est que la plus forte affirmation d'agentivité – anéantir toute possibilité d'agentivité – ne saurait être un exemple d'elle-même. Curieusement, l'auto-*sacrifice* des dieux trouve son aboutissement dans l'écologie naturelle – il sert le fonctionnement de l'économie de la Nature et de l'Univers – plutôt que dans la connaissance de soi. À ce stade *logiquement* antérieur, car habité par des dieux plutôt que par des êtres humains de cette chaîne de déplacements, suicide et sacrifice (*âtmaghâta* et *âtmadâna*) semblent aussi peu distincts que ne le sont une sanction « intérieure » (la connaissance de soi) et une sanction « extérieure » (l'écologie).

Cet espace philosophique n'accueille cependant pas la femme qui s'immole. Pour elle, nous devons nous tourner vers le lieu où un espace est dégagé pour autoriser des suicides qui ne peuvent prétendre au savoir-vérité, c'est-à-dire à un état qui, de toute manière, est aisément vérifiable et appartient au domaine du *sruti* (ce que l'on a entendu) plutôt qu'à celui du *smirti* (ce dont on se souvient). Cette exception à la règle générale relative au suicide annule l'identité phénoménale de l'immolation de soi quand elle est pratiquée en certains lieux [*places*], plutôt que dans un certain état d'illumination. Nous passons ainsi d'une sanction intérieure (le savoir-vérité) à une sanction extérieure (le lieu [*place*] du pèlerinage). Il est possible à une femme d'accomplir *ce* type de (non-)suicide[123].

[123] L'ouvrage d'Upendra Thakur, *The History of Suicide in India: An Introduction*, Delhi, Munshi Ram Manohar Lal, 1963, p. 9, comprend une liste utile des sources primaires en sanskrit relatives aux lieux sacrés. Dans ce travail, admirable pour son sérieux, transparaissent tous les signes de la schizophrénie du sujet colonial, tels qu'un nationalisme bourgeois, un communautarisme patriarcal et un « sens éclairé de la mesure ».

Pourtant, même ceci n'est pas le lieu [*place*] *approprié* pour que la femme annule le nom propre du suicide par la destruction de son propre soi. Pour elle seule est autorisée l'immolation de soi sur le bûcher funéraire de l'époux. (Les quelques exemples évoqués dans l'antiquité hindoue d'immolation de soi pratiquée par des hommes sur le bûcher d'un autre, comme preuve de dévouement et d'enthousiasme à l'égard d'un maître ou d'un supérieur, révèlent la structure de domination inscrite dans ce rite.) Ce suicide qui n'en est pas un peut être interprété comme un simulacre à la fois d'un savoir-vérité et d'une piété du lieu [*place*]. Dans le premier cas, c'est comme si la connaissance *chez un sujet* de sa propre non-substantialité et de sa pure phénoménalité était dramatisée de telle sorte que le mari défunt devient l'exemple et le lieu [*place*] extériorisés du sujet disparu et que la veuve devient le (non-)agent qui la traduit en acte [*« acts it out »*]. Dans le deuxième cas, c'est comme si le métonyme de tous les lieux [*places*] sacrés était maintenant ce lit de bois en flammes, construit selon un rite élaboré, où le sujet de la femme, légalement déplacé par rapport à elle-même, est en train de se consumer. C'est dans les termes de cette profonde idéologie de la place déplacée du sujet femme que le paradoxe du choix libre entre en jeu. Pour le sujet homme, c'est le succès [*felicity*] du suicide qui sera remarqué, un succès qui annulera plutôt qu'il n'établira son statut en tant que tel. Pour le sujet femme, une immolation de soi autorisée, au moment même où elle ôte l'effet de « chute » (*pâtaka*) attaché à un suicide non autorisé, suscite dans un autre registre l'éloge de l'acte choisi. Par l'inexorable production idéologique du sujet sexué qui l'accompagne, une telle mort peut être appréhendée par le sujet femme comme un signifiant *exceptionnel* de son propre désir, qui excède la règle générale relative à la conduite d'une veuve.

À certaines époques et dans certaines régions, cette règle exceptionnelle est devenue la règle générale, avec une dimension de

classe spécifique. Ashis Nandy rattache sa prédominance notable dans le Bengale du XVIII[e] et du début du XIX[e] siècle à des facteurs allant du contrôle des naissances à la misogynie communautaire[124]. Il est très probable que sa prédominance dans les siècles qui ont précédé était due au fait qu'au Bengale, à la différence du reste de l'Inde, les veuves pouvaient hériter. Ainsi, là où les Britanniques voient de pauvres femmes persécutées [*victimized*] et massacrées, se déploie en réalité un champ de bataille idéologique. Comme l'a justement remarqué le grand historien du *Dhamashâstra*, P. V. Kane : « *Au Bengale, y compris dans les familles indivises hindoues,* [*le fait que*] *la veuve d'un membre n'ayant pas laissé de fils jouisse pratiquement des mêmes droits que ceux que son défunt mari aurait eus sur les biens détenus collectivement par la famille* [...] *a dû fréquemment pousser les membres restants de la famille à se débarrasser de la veuve en en appelant, à un moment particulièrement douloureux, à son amour et à son dévouement pour son mari*[125]. »

Pourtant, des hommes éclairés et bienveillants considéraient et considèrent encore aujourd'hui avec compassion le « courage » du choix libre de la femme en la matière. Ainsi acceptent-ils la production du sujet subalterne sexué : « *L'Inde moderne ne justifie pas la pratique du* sati, *mais seul un esprit biaisé peut reprocher aux Indiens modernes de témoigner admiration et révérence pour le courage calme et résolu des femmes indiennes quand elles deviennent* sati *ou qu'elles pratiquent le* janhar *parce qu'elles chérissent leurs représentations idéales de la conduite qui doit être celle des femmes*[126].» Ce que Jean-François Lyotard a

[124] Voir Ashis Nandi, « Sati: A Nineteenth Century Tale of Woman, Violence and Protest », art. cit., p. 68.

[125] Pandurang Vaman Kane, *History of the Dharmasastra*, *op. cit.*, vol. II, n° 2, p. 635.

[126] *Ibid.*, p. 636.

appelé le « différend », l'inaccessibilité ou l'intraduisibilité d'un mode de discours en litige avec un autre, est ici illustré de manière saisissante[127]. Comme le discours de ce que les Britanniques perçoivent comme un rituel barbare est repris et dépassé [*sublated*] (mais, soutiendrait Lyotard, pas traduit) dans ce que les Britanniques perçoivent comme un crime, un diagnostic du libre arbitre de la femme se substitue à un autre.

L'immolation de soi des veuves n'était certes pas une prescription rituelle *invariable*. Mais dès lors que la veuve décide ainsi d'outrepasser la lettre du rituel, reculer constitue une transgression pour laquelle un type particulier de pénitence est prescrit[128]. En revanche, quand un policier britannique local est chargé de superviser l'acte d'immolation, revenir sur sa décision était la marque d'un choix libre véritable, d'un choix de la liberté. Le caractère ambigu de la position de l'élite autochtone coloniale apparaît dans l'idéalisation nationaliste de la pureté, de la force et de l'amour de ces femmes qui se sacrifient.

---

[127] Voir Jean-François Lyotard, *Le Différend*, Paris, Éditions de Minuit, 1984.

[128] Pandurang Varman Kane, *History of the Dharmasastra*, *op. cit.*, vol. II, n° 2, p. 633. Certains ont fait valoir que les « pénitences prescrites » étaient de loin débordées par la pratique sociale. Dans le passage cité plus bas, publié en 1938, nous pouvons remarquer les suppositions patristiques hindoues sur la liberté de la volonté de la femme à l'œuvre dans des formules telles que le « courage » et la « force de caractère ». Les présupposés non examinés contenus dans ce passage pourraient être énoncés ainsi : l'objectivation totale de la veuve-concubine était seulement un châtiment pour sa renonciation au droit au courage, associé au statut de sujet. « *Certaines veuves n'avaient cependant pas le courage d'affronter l'épreuve du feu, pas plus qu'elles n'avaient suffisamment de force d'esprit et de caractère pour vivre à la hauteur de l'idéal élevé d'ascétisme qui leur était prescrit* [brahmacaria]. *Il est triste de constater qu'elles étaient conduites à mener une vie de concubine ou d'*avarudda stri [femme incarcérée]. » Lire, à ce sujet, Anant Sadashiv Altekar, *The Position of Woman in Hindu Civilization: From Prehistoric Times to the Present Day*, Delhi, Motilal Banarsidass, 1938, p. 156.

Les deux références en la matière sont l'hymne de Rabindranath Tagore à « *l'abnégation des grands-mères paternelles du Bengale* » et l'éloge du *suttee* par Amanda Coomaraswamy, qui le qualifie de « *preuve ultime de l'unité parfaite du corps et de l'âme*[129] ».

Je ne préconise évidemment pas le meurtre des veuves. Je suggère plutôt que, dans ces deux interprétations contradictoires de la notion de liberté, la constitution du sujet féminin *dans la vie* est le lieu du *différend*. Dans le cas de l'immolation de soi des veuves, le rituel n'est pas redéfini comme une superstition, mais comme un *crime*. La gravité du *sati* résidait dans le fait qu'il était idéologiquement investi [*cathected*] en tant que « rétribution », tout comme la gravité de l'impérialisme résidait dans le fait qu'il était idéologiquement investi en tant que « mission sociale ». La compréhension que Thompson a du *sati* comme « punition » est donc loin d'être satisfaisante :

> Il peut sembler injuste et illogique que les Mongols, qui empalaient et écorchaient volontiers, ou que les Européens, dont les codes pénaux étaient particulièrement cruels, et qui avaient connu, un siècle à peine avant que le *suttee* ne choque la conscience des Anglais, les orgies sanguinaires des chasses aux sorcières et des persécutions religieuses, réagissent comme ils le firent au *suttee*. Mais la différence, semble-t-il, était que, à leurs yeux, les victimes de leurs cruautés étaient torturées conformément à la loi qui faisait d'elles des malfaiteurs, tandis que les victimes du *suttee* n'étaient punies pour nul crime sinon pour la faiblesse physique qui les avait mises à la merci des hommes. Le rite semblait démontrer une dépravation et une arrogance sans commune mesure avec ce que d'autres crimes humains avaient pu mettre au jour[130].

[129] Cité dans Dinesachandra Sena, *Bhrat Banga*, *op. cit.*, p. 913-914.

[130] Voir Edward Thompson, *Suttee: A Historical and Philosophical Enquiry into the Hindu Rite of Widow-Burning*, *op. cit.*, p. 132.

Durant toute la seconde moitié du XVIII[e] siècle, les Britanniques, dans la perspective d'une codification de la loi, ont collaboré en Inde avec des brahmanes érudits et les ont consultés afin de déterminer si le *suttee* était légal selon leur version homogénéisée de la loi hindoue. Cette collaboration était souvent idiosyncrasique, comme dans le cas de la signification du fait d'être dissuadé. Quelquefois, la collaboration britannique semble plongée dans l'embarras, comme le montre le cas de l'interdiction générale sâstrique de l'immolation des veuves ayant des enfants en bas âge[131]. Au début du XIX[e] siècle, les autorités britanniques, notamment en Angleterre, s'inquiétaient fréquemment de ce que la collaboration pouvait suggérer que les Britanniques trouvaient des excuses à cette pratique. Lorsque la loi fut enfin écrite, l'histoire de la longue période de collaboration fut effacée, et son langage célébrait le noble hindou s'opposant au mauvais hindou, enclin à des atrocités sauvages :

> La pratique du *suttee* [...] ne peut que heurter notre sentiment de la nature humaine [...]. Il est arrivé maintes fois que des actes atroces soient perpétrés, choquant même les hindous. [...] Mû par ces considérations, le Gouverneur général du Conseil, sans avoir l'intention de s'écarter de l'un des principaux et plus importants principes du système de gouvernement britannique en Inde, selon lequel toutes les classes de la population doivent pouvoir observer en toute quiétude leurs coutumes religieuses, pour autant qu'il soit possible de respecter ce système sans violer les impératifs de justice et d'humanité, a jugé bon d'édicter les règles suivantes [...][132].

[131] À ce sujet, comme en ce qui concerne le débat des brahmanes relatif au *sati*, voir Lata Mani, « The Production of Colonial Discourse: Sati in Early Nineteenth Century Bengal », art. cit., p. 71f.

[132] Pandurang Varman Kane, *History of the Dharmasastra*, *op. cit.*, vol. II, n° 2, p. 624-625.

On ne comprit bien sûr pas qu'il s'agissait là d'une idéologie alternative à l'autorisation graduée du suicide comme exception, plutôt que de son inscription comme péché. Peut-être le *sati* aurait-il dû être interprété à travers le prisme du martyre, le défunt mari représentant l'Un transcendantal ; ou à travers celui de la guerre, le mari représentant le souverain ou l'État, au nom duquel une idéologie enivrante du sacrifice peut être mobilisée. En réalité, il était subsumé sous les catégories de meurtre, d'infanticide et d'atteinte à la vie des vieillards. La place douteuse de la volonté libre du sujet sexué constitué comme femme était ainsi effacée avec succès. Aucun itinéraire ne peut ici être retracé. Dans la mesure où les autres suicides autorisés n'impliquaient pas la scène de cette constitution, ils n'ont pénétré ni le champ de bataille de l'origine archaïque (la tradition du *Dharmashâstra*) ni la scène de la réinscription du rituel comme crime (l'abolition britannique). La seule transformation apparentée fut la réinscription par Mahâtmâ Gandhi de la notion de *satyâgraha*, ou grève de la faim, comme résistance. Mais ce bouleversement ne peut être discuté ici en détail. Je ne peux qu'inviter le lecteur à comparer l'aura du sacrifice de la veuve à celle de la résistance gandhienne. La racine de la première partie du *satyagrâha* et celle du *sati* sont identiques.

Les brahmanes érudits ont débattu, depuis le début de l'ère puranique (soit en 400 apr. J.-C. environ), de l'acceptabilité doctrinale du *sati* comme du suicide autorisé en des lieux sacrés en général. (Ce débat se poursuit toujours dans un cadre académique.) Parfois, l'origine de caste de cette pratique était le sujet du débat. La loi générale selon laquelle les veuves devaient observer le *brahmacarya* ne fut cependant presque jamais débattue. Il ne suffit pas de traduire *brahmacarya* par « célibat ». Il importe de reconnaître que, dans les quatre âges de l'existence de la psychobiographie *régulatrice* hindoue (ou brahmanique), *brahmacarya* correspond à la pratique sociale antérieure à l'inscription dans le

système de parenté qu'est le mariage. L'homme (veuf ou marié) passe du *vânaprashta* (la vie en forêt) au célibat de la maturité et au renoncement du *samnyasâ* (la mise de côté)[133]. La femme, en tant qu'épouse, est indispensable au *gârhasthya* (entretien du foyer) et peut accompagner son mari dans la vie en forêt. Elle ne peut accéder (selon l'autorité brahmanique) au célibat final de l'ascétisme, ou *samnyâsa*. Selon la loi générale de la doctrine sacrée, la femme en tant que veuve doit régresser à une antériorité transformée en stase. Les maux institutionnels liés à cette loi sont bien connus ; j'en considère l'effet asymétrique sur la formation idéologique du sujet sexué. Que ce destin non exceptionnel des veuves n'ait pas fait débat (entre hindous, ou entre hindous et Britanniques) est d'une signification bien plus grande que le fait que la prescription *exceptionnelle* de l'immolation de soi ait été activement combattue[134]. Ici, la possibilité de recouvrer un sujet (sexuellement) subalterne est une fois de plus perdue et surdéterminée.

Cette asymétrie légalement programmée au sujet du statut du sujet, qui définit effectivement la femme comme l'objet d'*un seul* mari, fonctionne évidemment dans l'intérêt du statut de sujet de l'homme, légalement symétrique. L'immolation de soi de la veuve devient de ce fait le cas limite de la loi générale, plutôt que son exception. Il n'est donc pas surprenant de lire

[133] Nous parlons ici des normes de régulation du brahmanisme, plutôt que « des choses telles qu'elles étaient ». Voir Robert Lingat, *The Classical Law of India*, trad. de J. D. M. Derret, Berkeley, University of California Press, 1973, p. 46.

[134] La possibilité résiduelle du remariage des veuves dans l'Inde ancienne et l'institution légale du remariage des veuves en 1856 ont été toutes deux des transactions entre hommes. Le remariage des veuves demeure significativement une exception sans doute parce qu'il laissait intact le programme de formation du sujet. Dans toute la « science » relative au remariage des veuves, c'est le père et le mari qui sont applaudis pour leur courage réformiste et leur altruisme.

que la *sati* sera récompensée au ciel – sa qualité d'objet d'un unique propriétaire est alors soulignée à travers la rivalité avec d'autres femmes, ces danseuses célestes extatiques, parangons de la beauté féminine et du plaisir masculin, qui chantent ses louanges : « *Au paradis, dévouée à son mari, louée par des groupes d'*Apsara [danseuses célestes], *elle batifole avec son mari pendant une période longue comme quatorze règnes d'Indra*[135]. »

La profonde ironie qu'il y a à situer la volonté libre de la femme dans l'immolation de soi transparaît à nouveau dans un vers qui accompagne le passage précédent : « *Aussi longtemps que la femme* (en tant qu'épouse : *stri*) *ne se brûle pas par le feu à la mort de son mari, elle ne sera jamais libérée* (*mucyate*) *de son corps de femme* (*strisarir* : c'est-à-dire, dans le cycle des naissances). » Même lorsqu'il opère la plus subtile libération générale de l'agentivité individuelle, le suicide autorisé de la femme tire sa force idéologique de l'*identification* de l'agentivité individuelle au supra-individuel : donne-toi maintenant la mort sur le bûcher de ton mari, et tu pourras tuer ton corps de femme dans tout le cycle de la naissance.

Par un tour supplémentaire du paradoxe, l'accent mis sur la volonté libre montre le singulier malheur que constitue le fait d'avoir un corps de femme. Le mot employé pour désigner le soi qui est effectivement brûlé est le mot qui sert à désigner habituellement l'esprit au sens le plus noble du terme [*âtman*], tandis que le verbe « libérer », dérivé de la racine du mot signifiant « salut » au sens le plus noble (*muc* > *moska*), est à la forme passive (*mocyate*), et que le mot désignant ce qui est annulé dans le cycle de la naissance est le mot employé couramment pour désigner le corps. Le message idéologique s'inscrit lui-même dans l'admiration de l'historien (homme) bienveillant

[135] Pandurang Varman Kane, *History of the Dharmasastra*, *op. cit.*, vol. II, n° 2, p. 631.

du XX^e siècle : « *Les* janhar [immolation de soi collective des veuves de guerre *rajput* ou des futures veuves de guerre] *pratiqués par les dames* rajput *de Chitor et d'ailleurs pour se préserver des atrocités indicibles qu'elles auraient subies aux mains des musulmans victorieux sont bien connus : il n'est pas nécessaire de s'étendre sur ce sujet*[136]. »

Bien que le *janhar* ne soit pas, à strictement parler, un acte de *sati*, et bien que je ne veuille point parler de la violence sexuelle autorisée des armées conquérantes masculines, qu'elles soient « musulmanes » ou autres, l'immolation de soi des femmes est, à côté de ceci, une légitimation du viol comme « naturel », et elle sert à long terme les intérêts de l'appropriation génitale unique de la femme. Le viol collectif perpétré par les conquérants est une célébration métonymique de l'acquisition territoriale. Tout comme la loi générale pour les veuves n'était jamais questionnée, cet acte d'héroïsme féminin fait toujours partie des histoires patriotiques racontées aux enfants, opérant ainsi au niveau le plus rudimentaire de la reproduction idéologique. Il a aussi joué un rôle très important, précisément comme signifiant surdéterminé, en traduisant en acte [*acting out*] le communautarisme [*communalism*] hindou. La question plus générale de la constitution du sujet sexué est simultanément occultée par la mise en avant de la violence visible du *sati*. Le travail de reconstitution [*recovering*] d'un sujet (sexuellement) subalterne est perdu dans une textualité institutionnelle à l'origine archaïque.

Comme je l'ai indiqué, chaque fois que le statut de sujet légal détenteur de biens pouvait être temporairement conféré à la *femme* veuve, l'immolation des veuves était mise en application avec rigueur. Raghunandana, le juriste de la fin du XV^e siècle et du XVI^e siècle, dont les interprétations sont censées conférer à cette mise en application l'autorité la plus grande, prend comme

[136] *Ibid.*, p. 629.

texte de référence un curieux passage du *Rig-Véda*, le plus ancien des textes sacrés hindous, le premier des *sruti*. Ce faisant, il suit une tradition vieille de plusieurs siècles commémorant une interprétation singulière et manifestement fausse au lieu même de la sanction. Voici le verset qui décrit brièvement certaines des étapes du rite funéraire. Une lecture, même cursive, démontre clairement qu'il n'était « *aucunement adressé aux veuves, mais aux dames du foyer du défunt dont les maris étaient encore vivants* ». Pourquoi donc a-t-on considéré qu'il faisait autorité ? Cette transposition sans emphase du mort à la place du mari vivant est un mystère à l'origine archaïque, d'un ordre différent de ceux dont nous avons discuté jusqu'à maintenant : « *Que celles dont les maris sont honorables et en vie entrent dans la maison avec du beurre clarifié sur les yeux. Que ces épouses pénètrent d'abord dans la maison, sans pleurs, bien portantes et richement parées*[137]. » Mais cette transposition décisive n'est pas ici la seule erreur. L'autorité réside dans un passage contesté et dans une lecture alternative. Dans la deuxième ligne, ici traduite par « *Que ces épouses pénètrent d'abord dans la maison* », le mot pour « d'abord » est *agrè*. Certains y ont lu *agné*, « Ô feu ». Quoi qu'il en soit, comme l'a clairement montré Kane, « *même sans ce changement, Apararka et d'autres s'appuient, pour ce qui est de la pratique du* sati, *sur ce verset*[138] ». Voilà posé un autre écran devant l'une des origines de l'histoire du sujet de la femme subalterne. Devrait-on procéder à une onirocritique historique d'une affirmation telle que : « *Dès lors, on doit admettre que soit les manuscrits sont altérés, soit Raghunandana a commis une erreur involontaire*[139] » ? Il importe de remarquer que le reste du poème traite soit de la loi générale *brahmacarya*-en-stase pour

[137] *Ibid.*, p. 634.

[138] *Ibid.*, vol. IV, n° 2, p. 199.

[139] *Ibid.*, vol. II, n° 2, p. 634.

les veuves, par rapport à laquelle le *sati* est une exception, soit du *niyoga* – « *désignation d'un frère ou de n'importe quel autre parent proche pour épouser la veuve afin de résoudre le problème lié au décès du mari*[140] ».

Si P. V. Kane est la principale autorité sur l'histoire du *Dharmashâstra*, les *Principes de la Loi hindoue* de Mulla en sont le guide pratique. Le fait que le manuel de Mulla allègue, de façon tout aussi définitive, que le verset du *Rig-Véda* en question prouve que « *le remariage des veuves et le divorce sont reconnus par certains textes anciens*[141] », s'intègre au texte historique de ce que Freud appelle la « logique de la théière[142] », que nous démêlons ici.

On ne peut que s'étonner du rôle du mot *yonî*. Dans ce contexte, avec l'adverbe de lieu *agré* (devant), le mot signifie « demeure ». Mais cela n'efface pas son sens premier d'« organe génital » (bien que peut-être pas encore spécifiquement l'organe

[140] Sir Monier Monier-Williams, *Sanskrit-English Dictionnary*, Oxford, Clarendon Press, 1899, p. 552. Les historiens manifestent souvent de l'agacement dès que les modernistes tentent de projeter des jugements « féministes » sur les anciennes patriarchies. Bien évidemment, la véritable question est de savoir pourquoi les structures de la domination patriarcale devraient être consignées sans aucune analyse. Les sanctions historiques de l'action collective en vue de la justice sociale ne peuvent être développées que si des gens à l'extérieur de la discipline remettent en cause les standards de l'« objectivité » préservés en tant que tels par la tradition hégémonique. Il ne me semble pas inapproprié de remarquer qu'un instrument aussi « objectif » qu'un dictionnaire puisse avoir recours à l'expression explicative profondément sexiste : « en découdre avec le défunt mari » !

[141] Sunderlal T. Desai, *Mulla: Principles of Hindu Law*, Bombay, N. M. Triphahi, 1982, p. 184.

[142] NdT : « Mais, monsieur le Juge, il est faux que j'aie emprunté cette théière à mon voisin; d'ailleurs elle était déjà trouée lorsqu'il me l'a prêtée, et, en fin de compte, elle était en parfait état lorsque je la lui ai rendue. » Voir Sigmund Freud, *Le Mot d'esprit et sa relation à l'inconscient*, Paris, Gallimard, 1988.

génital *féminin*). Comment peut-on considérer que, s'agissant du choix d'une veuve de s'immoler, ce qui fait autorité est un texte qui célèbre l'entrée d'épouses élégamment parées dans une demeure évoquée en cette occasion sous son nom de *yonî*, en sorte que l'icône extra-contextuelle devient presque celle de l'entrée dans la production civique ou la naissance ? Paradoxalement, le rapport imagique entre le vagin et le feu confère une certaine force à la prétention à l'autorité[143]. Ce paradoxe est renforcé par la modification du verset par Raghunandana de manière à lui donner le sens suivant : « *Qu'elles s'élèvent d'abord vers la* fluide *demeure* [ou l'origine, avec, bien entendu, le nom de *yonî – a rôhantu jalayônimagnê*], *ô feu* [ou de feu]. » Pourquoi devrait-on accepter que « *cela signifie sans doute « que le feu leur soit aussi doux que l'eau*[144] » » ? Le « génital fluide du feu », une formulation corrompue, pourrait figurer une indétermination sexuelle produisant une représentation [*simulacrum*] de l'indétermination intellectuelle de *tatvajnâna* (connaissance de la vérité).

J'ai évoqué plus haut une contre-histoire construite de la conscience de la femme, donc de l'être de la femme, donc de la bonté de la femme, donc du désir de la femme bonne, donc du désir de la femme. Ce glissement peut être observé dans la fracture inscrite dans le terme même de *sati*, forme féminine de *sat*. *Sat* transcende toute conception de la masculinité restreinte au genre et s'élève jusqu'à une universalité non seulement humaine, mais spirituelle. Il s'agit du participe

[143] Je remercie le professeur Alison Finley, de Trinity College (Hartford Connecticut), d'avoir débattu de ce passage avec moi. Le professeur Finley est une spécialiste du *Rig-Véda*. J'ajoute immédiatement qu'elle considérerait que mes lectures relevaient de la « critique littéraire » et les jugeait de ce fait irresponsables, tout comme les historiens de l'Antiquité les considéreraient comme « modernistes » (voir note 80 = 2 notes au dessus).

[144] Pandurang Varman Kane, *History of the Dharmasastra*, *op. cit.*, vol. II, n° 2, p. 634.

présent du verbe « être », et, en tant que tel, il signifie non seulement être, mais également le Vrai, le Bon, le Juste. Dans les textes sacrés, c'est l'essence, l'esprit universel. Même comme préfixe, il renvoie à l'idée de ce qui convient, de ce qui est heureux, approprié. Il est assez noble pour pénétrer le discours le plus privilégié de la philosophie occidentale moderne : la méditation de Heiddeger sur l'Être[145]. *Sati*, le féminin de ce mot, veut simplement dire « bonne épouse ».

Il est ainsi temps d'indiquer que *sati*, ou *suttee*, comme nom propre du sacrifice des veuves, commémore une erreur grammaticale commise par les Britanniques, tout comme la catégorie d'« Indien d'Amérique » commémore une erreur factuelle de Christophe Colomb. Dans les différentes langues indiennes, le mot désigne « le fait de brûler la *sati* », ou la bonne épouse, qui ainsi échappe à la stase régressive de la veuve en *brahmacrya*. Voilà qui illustre les surdéterminations en termes de race-classe-genre de la situation. On peut sans doute aussi le saisir quand il est mis à plat : les hommes blancs, cherchant à sauver les femmes de couleur des hommes de couleur, imposent à ces femmes une contrainte idéologique plus grande en identifiant de manière absolue, *dans la pratique discursive*, la notion de bonne épouse à l'immolation sur le bûcher du mari. De l'autre côté de cette constitution de l'*objet*, dont l'abolition (ou l'enlèvement [*removal*]) fournira l'occasion d'établir une société bonne, c'est-à-dire non simplement civile, réside la manipulation hindoue de la constitution du *sujet* femme que je me suis efforcée d'interroger.

(J'ai déjà mentionné *Suttee* d'Edward Thompson, publié en 1928. Je ne peux rendre justice ici à ce parfait exemple de justification de l'impérialisme comme mission civilisatrice.

[145] Voir Martin Heidegger, *Introduction à la métaphysique*, trad. de G. Kahn, Paris, Gallimard, 1980.

Dans aucun chapitre de ce livre, écrit par quelqu'un qui déclare ouvertement « *son amour pour l'Inde* », on ne trouve une remise en cause de « *la cruauté salutaire* » des Britanniques en Inde, en tant qu'elle fut motivée par l'expansionnisme territorial ou la gestion du capital industriel[146]. Le problème de ce livre est, en fait, un problème de représentation, la construction d'une « Inde » continue et homogène en termes de chefs d'États et d'administrateurs britanniques, dans la perspective d'« un homme de bon sens » qui serait la voix transparente d'une humanité raisonnable. L'« Inde » peut donc être représentée, dans l'autre sens, par ses maîtres impériaux. La référence au *suttee* s'explique par la manière dont Thompson joue du mot *sati* dans la première phrase de son livre pour lui faire signifier « fidèle », une traduction erronée qui n'en est pas moins une façon pour les Anglais d'autoriser l'insertion du sujet féminin dans le discours du XX^e^ siècle[147].)

Examinons l'éloge que fait Thompson du jugement du général Charles Hervey sur le problème du *sati* : « *Hervey a un passage qui fait ressortir le malheur d'un système qui ne cherchait que beauté et constance chez la femme. Il a obtenu les noms des* satis *brûlées sur les bûchers des rajahs de Bikaner ; il s'agissait de noms tels que : Ray Queen* [Reine radieuse], *Sun Ray* [Rayon de soleil], *Love's Delight* [Délice d'amour], *Garland* [Guirlande], *Virtue Found* [Vertu révélée], *Echo* [Echo], *Soft Eye* [Doux regard], *Comfort* [Aise], *Moonbeam* [Rayon de lune], *Love-lorn* [Amour languissant], *Dear Heart* [Cœur chéri], *Eye-play* [Plaisir des yeux], *Arbour-born* [Berceau de verdure], *Smile* [Sourire], *Love-bud* [Graine d'amour], *Glad-omen* [Heureux

[146] Edward Thompson, *Suttee: A Historical and Philosophical Enquiry into the Hindu Rite of Widow-Burning, op. cit.*, p. 37.

[147] *Ibid.*, p. 15. Pour le statut du nom propre en tant que « marque », voir Jacques *Derrida*, « *Mes chances. Au rendez-vous de quelques* stéréophonies épicuriennes », in *Confrontations*, n° 19, 1988, p. 19-45.

présage], *Mist-clad* [Robe de brume] *ou Cloud-sprung* [Sortie des Nuages] – *ce dernier nom étant un des favoris.* » Encore une fois, imposant les exigences typiques de la haute bourgeoisie victorienne sur « sa femme » (son expression préférée), Thompson s'approprie la femme hindoue afin de la sauver du « système ». Bikaner est au Rajasthan ; et toute discussion de l'immolation des veuves au Rajasthan, surtout au sein de la classe dirigeante, était intimement liée à la construction positive ou négative du communautarisme hindou (ou aryen).

Un coup d'œil jeté aux noms lamentablement transcrits des *satis* chez les artisans, paysans, prêtres ruraux, prêteurs, religieux et chez les membres d'autres groupes sociaux comparables au Bengale, où les *sati* étaient très fréquents, n'aurait pas produit une telle moisson (l'adjectif préféré de Thompson pour les Bengalis est « imbécile »). Ou peut-être que si. Il n'y a pas de passe-temps plus dangereux que de traiter les noms propres comme des noms communs, de les traduire et de les utiliser comme des preuves sociologiques. J'ai entrepris de reconstituer les noms qui figurent sur cette liste et je me suis vite rendu compte de l'arrogance de Hervey-Thompson. À quoi « Consolation », par exemple, pouvait bien correspondre ? Était-ce « *Shanti* » ? Les lecteurs se souviendront de la dernière ligne de *The Waste Land*, de T. S. Eliot. Là, le mot porte la marque d'une certaine manière de stéréotyper l'Inde, évoquant la grandeur des *Upanishads* œcuméniques. Ou bien était-ce « *Swasti* » ? Les lecteurs se souviendront du *svastika*, l'emblème rituel brahmanique du confort domestique (comme dans « Que Dieu bénisse notre foyer »), par la suite stéréotypé en une parodie criminelle de l'hégémonie aryenne. Entre ces deux appropriations, où se trouve notre jolie et loyale veuve brûlée vive ? L'aura des noms doit moins à l'exactitude sociologique qu'à des écrivains comme Edward Fitzgerald, le « traducteur » des *Rubaïyat* (Quatrains) d'Omar Khayyam, qui a contribué à

la construction d'une certaine image de la femme orientale à travers la prétendue « objectivité » de la traduction. (L'*Orientalisme* de Said, publié en 1978, demeure sur ce point le texte de référence.) À ce compte, la traduction des noms propres d'une série de philosophes français choisis au hasard ou celle des membres des conseils d'administration de prestigieuses entreprises du Sud des États-Unis démontreraient un investissement acharné dans une théocratie archangélique et hagiocentrique. De tels tours de passe-passe de la plume peuvent aussi bien être réalisés sur des « noms communs », mais les noms propres se prêtent beaucoup mieux à ce jeu. Ici, c'est le jeu auquel se sont livrés les Britanniques sur « *sati* », qui nous occupe. Après avoir ainsi « domestiqué » le sujet, Thompson peut écrire, sous le titre « La psychologie de la « *sati* » » : « *Mon intention était d'examiner cette question ; mais la vérité est qu'elle ne m'apparaît plus comme une énigme*[148]. »

Entre le patriarcat et l'impérialisme, la constitution du sujet et la formation de l'objet, la figure de la femme disparaît, non dans un néant virginal, mais dans un violent va-et-vient qui correspond à la figuration déplacée de la « femme du Tiers-Monde », prise entre tradition et modernisation. Ces considérations conduiraient à réviser intégralement les jugements qui semblent valides pour une histoire de la sexualité en Occident : « *Tel serait le propre de la répression, et ce qui la distingue des interdits que maintient la simple loi pénale : elle fonctionne bien comme condamnation à disparaître, mais aussi comme une injonction de silence, affirmation d'inexistence ; et constat, par conséquent, que de tout cela, il n'y a rien à dire, ni à voir, ni à savoir*[149]. » Le cas de la *suttee* comme modèle [*exemplum*]

[148] Edward Thompson, *Sutte...*, *op. cit.*, p. 137.

[149] Michel Foucault, *Histoire de la sexualité*, t. I, *La Volonté de savoir*, Paris, Gallimard, 1977, p. 10.

de la femme-dans-l'impérialisme met en doute et déconstruit cette opposition entre le sujet (la loi) et l'objet de connaissance (la répression) ; il marque le point de « disparition » par autre chose que du silence et de la non-existence, constituant une aporie violente entre le statut de sujet et celui d'objet.

Le nom propre féminin *Sati* est d'un usage assez fréquent en Inde aujourd'hui. Le fait de nommer un enfant de sexe féminin « bonne épouse » comporte une part d'ironie proleptique, et l'ironie est d'autant plus grande que ce sens du nom commun n'est pas l'opérateur primaire dans le nom propre[150]. Derrière le fait de nommer l'enfant Sati transparaît *la* Sati de la mythologie hindoue, Durga, sous sa manifestation de bonne épouse[151]. Dans un passage de l'histoire, Sati (on l'appelle déjà ainsi) se présente à la cour de son père sans y avoir été invitée, sans même une invitation pour son divin mari Shiva. Son père se met à injurier Shiva, et Sati en meurt de chagrin. Shiva arrive en furie, et commence à danser autour de l'univers avec la dépouille de Sati sur les épaules. Vichnou démembre son corps et ses morceaux sont éparpillés sur la terre. Chacune de ces reliques marque un lieu important de pèlerinage.

Des figures comme celle de la déesse Athéna – « des filles du père, de leur propre aveu non contaminées par l'utérus » – contribuent à établir la dévalorisation de soi idéologique des femmes, qu'il faut distinguer de l'attitude déconstructrice à l'égard du sujet essentialiste. L'histoire de la Sati mythique, renversant tout narratème du rite, exerce une fonction similaire : le mari vivant venge la mort de sa femme, une transaction entre les grands dieux mâles accomplit la destruction du corps féminin

[150] Le fait que le mot ait été également utilisé pour adresser la parole à une femme de bonne famille (« Madame ») complique le problème.

[151] Il convient de rappeler que cet aspect n'épuise pas ses nombreuses autres manifestations dans le Panthéon.

et inscrit ainsi la terre comme géographie sacrée. Y voir une preuve du féminisme de l'hindouisme classique, ou de la culture indienne, centrée sur les divinités féminines, témoigne d'une contamination idéologique par l'indigénisme (*nativism*) ou par un ethnocentrisme inversé au même titre qu'était impérialiste la tentative d'effacer l'image de la combative et lumineuse Mère Durga, et de n'investir le nom propre Sati d'aucune autre signification que celle de la crémation rituelle de la veuve impuissante en guise d'offrande sacrificielle rendue capable, après cela, d'être sauvée. Il n'y a pas d'espace d'où le sujet subalterne sexué puisse parler.

Si, sous le capital socialisé, les opprimés n'ont aucun accès nécessairement immédiat à une résistance « correcte », l'idéologie de la *sati*, qui provient de l'histoire de la périphérie, peut-elle être dépassée [*sublated*] dans un modèle de pratique interventionniste ? Dans la mesure où cet essai travaille à partir de l'idée que toutes ces nostalgies bien définies pour les origines perdues sont suspectes, en particulier comme terrain de la production idéologique contre-hégémonique, je dois recourir ici à un exemple[152].

[152] Une position qui va contre l'établissement de la nostalgie comme fondement de la production idéologique anti-hégémonique n'avalise pas son utilisation négative. Par exemple, dans le cadre complexe de l'économie politique contemporaine, il serait extrêmement douteux de faire valoir que le crime, commis actuellement au sein des classes ouvrières indiennes, consistant à brûler vives des mariées à la dot insuffisante et ensuite à maquiller cela en suicide, représente une utilisation, voire un abus de la tradition du suicide *sati*. Tout au plus peut-on prétendre que c'est un déplacement sur une chaîne de sémioses, avec le sujet féminin comme signifiant, qui nous ramènerait au récit que nous étions en train de démêler. De toute évidence, il faut œuvrer *par tous les moyens* à mettre un terme au crime que constitue l'autodafé des veuves. Toutefois, si ce travail est accompli avec une nostalgie non analysée ou son contraire, il aidera activement à la substitution de la race/*ethnos* ou du génitalisme pur comme signifiant à la place du sujet féminin.

(L'exemple que je propose ne constitue pas un argument en faveur de quelque violente solidarité féminine [*sisterhood*] hindoue dans l'autodestruction. La définition de l'Indien britannique comme hindou dans la loi hindoue est l'une des marques laissées par la guerre idéologique que les Britanniques ont menée contre les souverains mongols musulmans de l'Inde – une escarmouche notable dans cette guerre encore inachevée fut la division du sous-continent. En outre, de mon point de vue, puisque je remets en question la production de modèles en tant que telle, des exemples individuels de cette sorte sont de tragiques échecs en tant que *modèles* de pratique interventionniste. D'un autre côté, pour l'intellectuelle obstinée ils peuvent, comme objets d'analyse du discours, éclairer une section du texte social, même si c'est de manière fortuite.)

Une jeune femme de seize ou dix-sept ans, Bhuvaneswari Bhaduri, s'est pendue dans le modeste appartement de son père dans le nord de Calcutta en 1926. Ce suicide était énigmatique : comme Bhuvaneswari avait ses règles au moment du suicide, ce n'était de toute évidence pas un cas de grossesse illicite. Près de dix ans plus tard, on découvrit qu'elle était membre d'un des nombreux groupes impliqués dans la lutte armée pour l'indépendance de l'Inde. Elle avait finalement été chargée d'un assassinat politique. Incapable d'exécuter cette tâche mais consciente du besoin pratique de confiance, elle se tua.

Bhuvaneswari savait que sa mort serait diagnostiquée comme le résultat d'une passion illégitime. Elle avait donc attendu le début de ses règles. Pendant son attente, Bhuvaneswari, la *brahmacharini* qui sans doute aspirait au statut de bonne épouse, réécrivit peut-être le texte social du *sati*-suicide de façon interventionniste. (Pour expliquer son acte inexplicable, on avait aussi évoqué la possibilité d'une mélancolie suscitée par les sarcasmes répétés de son beau-frère, qui l'estimait trop âgée pour être une pas-encore-épouse.) Elle généralisa le motif autorisé du suicide

féminin en se donnant l'immense peine de déplacer (et non simplement de nier), dans l'inscription physiologique de son corps, l'emprisonnement de celui-ci dans une passion légitime pour un seul mâle. Dans le contexte immédiat, son acte devint absurde, un cas de délire plutôt que de santé mentale. Le geste de déplacement (l'attente des règles) est au premier abord une inversion de l'interdit qui refuse à la veuve qui a ses règles le droit de s'immoler ; la veuve impure doit attendre, publiquement, jusqu'au bain de purification du quatrième jour, quand ses règles ont cessé, pour réclamer son douteux privilège.

Selon cette interprétation, le suicide de Bhuvaneswari Bhaduri est une réécriture subalterne, non emphatique, *ad hoc*, du texte social du *sati*-suicide, tout autant que l'histoire hégémonique de l'ardente, combative et familiale Durga. Les possibilités émergentes de dissidence contenues dans ce récit hégémonique de la mère combattante sont bien documentées et entretenues, dans la mémoire collective par les discours des leaders et participants masculins du mouvement pour l'indépendance. La subalterne en tant que femme ne peut être ni entendue ni lue.

J'ai appris l'histoire de la vie et de la mort de Bhuvaneswari par des relations familiales. Avant de procéder à une enquête plus poussée, j'ai demandé à une femme bengalie, philosophe et sanskritiste, dont la formation intellectuelle initiale est presque identique à la mienne, d'entamer le processus. Elle m'a fait deux réponses : a) « Pourquoi t'intéresses-tu à l'infortunée Bhuvaneswari, alors que ses deux sœurs, Saileswari et Râseswari, ont eu des vies si riches et magnifiques ? » ; b) « J'ai posé la question à ses nièces. Il semble que c'était une histoire d'amour illicite. »

J'ai essayé d'utiliser la déconstruction derridéenne et d'aller au-delà, sans pour autant la considérer comme féministe en tant que telle. Néanmoins, dans le contexte de la problématique que j'ai abordée, je trouve sa morphologie beaucoup plus élaborée

et utile que ne l'est l'engagement, plus direct et substantiel, de Foucault et Deleuze dans des questions plus « politiques » – que l'on pense à l'invitation de ce dernier à « devenir femme » –, qui peut rendre leur influence plus dangereuse pour l'universitaire américain, dans son enthousiasme radicaliste. Derrida marque dans la critique radicale le danger de s'approprier l'autre par assimilation. Il lit la catachrèse à l'origine. Il appelle à une réécriture de l'impulsion structurale utopique qui fait *« délirer la voix intérieure qui est la voix de l'autre en nous »*. Je dois reconnaître ici, chez Jacques Derrida, une utilité à long terme que je ne crois plus trouver chez les auteurs de *L'Histoire de la sexualité* et de *Mille Plateaux*[153].

La subalterne ne peut parler. Il n'y a aucune vertu à une liste globale incluant pieusement l'élément « femme ». La représentation n'a pas disparu [*wither away*]. L'intellectuelle femme, en tant qu'intellectuelle, a une tâche définie qu'elle ne doit pas désavouer d'un grand geste.

---

[153] Au moment où j'ai fini d'écrire cet article, je n'avais pas encore lu l'article de Peter Dews, « Power and Subjectivity in Foucault », in *New Left Review*, n° 144, 1984. J'attends avec impatience son livre sur le même sujet. Sa critique et la mienne ont de nombreux points communs. Toutefois, pour autant que je puisse le dire à partir de son essai succinct, il écrit à partir d'un point de vue non critique de la théorie critique et de la norme intersubjective qui peut, dans sa localisation du « sujet épistémique », trop facilement mettre l'« individu » à la place du « sujet ». Je ne partage pas son interprétation du lien entre la « tradition marxiste » et le « sujet autonome ». En outre, son explication de l'« impasse de la deuxième phase du post-structuralisme dans sa totalité » est viciée par le fait qu'il ne tient pas compte de Derrida, qui s'est positionné contre tout privilège accordé au langage, et ce dès son premier travail, une introduction à l'ouvrage d'Edmund Husserl, *De L'Origine de la géométrie*, en 1961. Ce qui éloigne nettement son excellente analyse de mes préoccupations est bien sûr que le sujet dans l'histoire duquel il situe le travail de Foucault est le sujet de la tradition européenne (*De L'Origine de la géométrie, Paris, PUF, 1990*, p. 87 et p. 94).

Annexe

« LES SUBALTERNES PEUVENT-ELLES PARLER ? » ET SES CRITIQUES

Ce texte est extrait de « Interview with Gayatri Chakravorty Spivak: New Nation Writers Conference in South Africa », un entretien de Gayatri Chakravorty Spivak avec Leon De Kock publié dans la revue ARIEL: A Review of International English Literature *(23:3, juillet 1992).*

Leon De Kock : Comment répondriez-vous aux critiques soulevées par l'idée que « les subalternes ne peuvent pas parler » ?

Gayatri Chakravorty Spivak : « Les subalternes peuvent-elles parler ? » est le fruit d'un effort pour reconstituer les circonstances d'un incident. Il s'agit d'une situation où une personne subalterne a essayé de toutes ses forces de parler, au point de faire de son maudit suicide un message. Je ne peux pas imaginer de situation où quelqu'un essaie vraiment de communiquer qui soit plus impérieuse que celle-ci. Que s'est-il passé ? Une génération plus tard, une femme de sa propre famille a dit exactement le contraire et l'a condamnée ; alors, devant cette situation extrêmement poignante, je dis : « Une subalterne ne peut pas parler. » Mais on a décidé de ne pas... C'est bien là la preuve que la subalterne ne peut pas parler : personne ne fait le lien avec ce maudit suicide, absolument personne. En fait, chaque fois que G. C. Spivak est accusée de ne pas laisser cette foutue subalterne

parler, on a une nouvelle preuve du fait que la subalterne ne peut pas parler, parce que c'est dit avec la rage et la déception d'une femme qui entend à travers le *moins* masculin des réseaux – de mère à fille, puisqu'il s'agit de la sœur de ma grand-mère. Ma mère m'a dit que la sœur de ma grand-mère a fait cela, qu'elle a laissé un message, qu'elle a attendu d'avoir ses règles, etc., et les femmes de ma génération l'ont oublié. C'est la manière la *moins* phallocentrique de tisser un réseau de relations, et pourtant elle a échoué ; non seulement elle n'a pas pu parler, mais sa petite-nièce a également échoué en essayant de la faire parler : pas un seul critique n'a fait le lien avec l'exemple qui prouve selon moi que la subalterne ne peut pas parler. Et je suis censé prendre tout ça au sérieux ? Pour le dire franchement, j'en suis incapable. Bon, passons à autre chose. Vous devriez publier ce point parce que je ne l'ai jamais dit auparavant.

Passons au point suivant : tout le monde pense que « subalterne » est juste un mot chic pour désigner l'opprimé, l'Autre, celui qui n'a pas eu sa part du gâteau. J'ai pourtant indiqué dans mon article la définition du mot « subalterne » que j'emploie. Nous sommes des universitaires, après tout. Si elles ont tissé des réseaux de relations de la manière la moins phallocentrique possible et si cela a néanmoins échoué, alors la subalterne ne peut pas parler. Utilisons aussi au moins le discours hégémonique, le discours savant. Je donne une définition ; je cite cette définition ; cette définition a une histoire dans le discours savant ; et tout cela est oublié, si bien qu'on peut dire que des deux côtés mes critiques sont trop pressés, qu'ils échouent des deux côtés. Il se trouve, comme on sait, que « subalterne » est la description d'une chose militaire. Nous savons que Gramsci a employé ce terme parce qu'il était en prison et donc obligé de se censurer. Nous savons que l'usage du terme a changé quand, assis dans sa prison italienne, Gramsci, avec une certaine prescience, a commencé à être capable, parce qu'il traitait de la question méridionale,

de percevoir ce que nous appelons aujourd'hui les problèmes Nord-Sud, et qu'il a compris que, si l'on parlait de l'Italie méridionale, les questions relatives à la formation des classes ne régleraient rien à elles seules. C'est ainsi que le terme « subalterne » s'est trouvé chargé de signification. Quelle trajectoire extraordinaire que celle de ce terme ! Produit de la censure, et par conséquent cas classique de catachrèse, en raison de cette situation politique incroyable – et nous nous emparons de lui.

Les historiens subalternistes l'ont emprunté à Gramsci et l'ont transformé. Pour eux, il signifie le peuple, l'élite étrangère, l'élite indigène, ou encore les indigènes qui gravissent l'échelle sociale, dans des situations très diverses : est subalterne tout ce qui n'a pas accès ou n'a qu'un accès limité à l'impérialisme culturel – ce qui ouvre un espace de différence. Alors, qui dira que ce n'est rien d'autre que l'opprimé ? La classe ouvrière est opprimée. Elle n'est pas subalterne. C'est dans la logique du capital, vous voyez ce que je veux dire ? Alors, dans cette mesure, vous pouvez seulement... Donc je parle dans les termes de Gramsci. Comprenons-nous vraiment l'usage métaphorique de mots qui sont comme minimalement métaphoriques ? Quand on dit « ne peuvent pas parler », cela signifie que, si « parler » implique la parole et l'écoute, cette possibilité d'une réponse, la responsabilité, n'existe pas dans la sphère de la subalterne. Vous faites sortir lesdites subalternes de nulle part ; la seule manière de produire ce discours est d'insérer la subalterne en tant que subalterne dans le circuit de l'hégémonie, ce qui doit arriver. Qui diable peut donc vouloir protéger ou muséifier la subalternité ? Des muséificateurs extrêmement réactionnaires, aux visées anthropologiques douteuses ! Un activiste ne peut pas vouloir maintenir la subalterne dans l'espace de la différence. Faire *quelque chose*, travailler pour la subalterne, cela signifie l'amener dans le discours.

La troisième chose est la pire de toutes ; on ne donne pas de la voix à la subalterne : on travaille *pour* cette foutue subalterne,

on travaille contre la subalternité. L'avant-dernière chose (j'aimerais dire un mot du travail des historiens subalternistes), c'est que beaucoup de gens revendiquent la subalternité. Ce sont les moins intéressants et les plus dangereux. Ce n'est pas parce qu'on fait partie d'une minorité discriminée sur les campus universitaires qu'on a besoin du mot « subalterne » ou de Spivak comme souffre-douleur, tout ça parce qu'elle a dit, à partir de cette position, que les subalternes ne pouvaient pas parler. Ils devraient s'intéresser aux mécanismes de la discrimination et, puisqu'ils peuvent parler, comme ils me le disent – oui, ils peuvent parler, je suis tout à fait d'accord –, ils se situent dans le discours hégémonique, ils veulent une part du gâteau et on ne la leur accorde pas : qu'ils parlent et utilisent le discours hégémonique. Ils ne devraient pas usurper le nom de subalterne, et leur but principal ne devrait pas être de salir Spivak.

Pour finir, prenons le travail des historiens subalternistes… leur travail a en réalité, que ce soit de leur fait ou non… leur travail a un impact sur l'Inde décolonisée, parce que ce qu'ils ont prouvé avec un soin méticuleux, c'est que le récit nationaliste de la décolonisation est comme un vaccin qui n'a pas pris avec les subalternes, précisément parce que les subalternes n'avaient pas accès à la culture de l'impérialisme. Et par conséquent, il est vrai qu'aujourd'hui, dans les régions décolonisées, tous les alibis offerts à la décolonisation sont absolument inutiles. Les gens ne trouvent pas d'intérêt particulier à ces alibis employés il y a près de cinquante ans, et ils n'ont aucun sentiment d'identification à leur égard. Dans ce travail subalterniste, interventionniste, ils ne parlent pas pour les subalternes, mais ils travaillent pour eux. On ne fait pas tout directement. Voilà les choses que je dirais à propos de la douteuse polémique sur le thème de « Les subalternes peuvent parler ».

BIBLIOGRAPHIE

ALTHUSSER Louis, *Lénine et la philosophie*, Paris, Maspéro, 1969.

ALTHUSSER Louis, « Trois notes sur la théorie des discours » (1966), in *Écrits sur la psychanalyse*, trad. de F. Matheron, Paris, Stock, 1993, p. 131-149.

ALTHUSSER Louis, « Idéologie et appareils idéologiques d'État (notes pour une recherche) » (1970), in *Positions (1964-1975)*, Paris, Les Éditions sociales, 1976, p. 90-110.

ALTHUSSER Louis, « La philosophie comme arme de la révolution » (1968), in *Positions (1964-1975)*, Paris, Les Éditions sociales, p. 35-48.

CARBY Hazel V. *et al.*, *The Empire Strikes Back: Race and Racism in 70's Britain*, Londres, Hutchinson, 1982.

DELEUZE Gilles et GUATTARI Félix, *L'Anti-Œdipe. Capitalisme et Schizophrénie*, Paris, Éditions de Minuit, 1973.

DELEUZE Gilles et GUATTARI Félix, *Mille plateaux*, Paris, Éditions de Minuit, 1980.

DERRIDA Jacques, « La double séance » (1970), in *De la dissémination*, Paris, Seuil, 1972, p. 199-318.

DERRIDA Jacques, « De la grammatologie comme science positive », in *De la grammatologie comme science positive*, Paris, Éditions de Minuit, 1967, p. 109-142.

DERRIDA Jacques, « La structure, le signe et le jeu dans le discours des sciences humaines », in *L'Écriture et la différance*, Paris, Seuil, 1967, p. 409-429.

DERRIDA Jacques, *D'un ton apocalyptique adopté naguère en philosophie*, Paris, Galilée, 1983.

FOUCAULT Michel, *Histoire de la sexualité*, t. I, *La Volonté de savoir*, Paris, Gallimard, 1977.

FOUCAULT Michel, « Les intellectuels et le pouvoir » (1972), in *Dits et écrits*, t. I, Paris, Gallimard, « Quarto », 2001, p. 1174-1183.

FOUCAULT Michel, « Sur la justice populaire » (1972), in *Dits et écrits*, t. I, Paris, Gallimard, « Quarto », 2001, t. II, p. 1208-1237.

FOUCAULT Michel, « Entretien sur la prison : le livre et sa méthode » (1975), in *Dits et écrits*, t. I, Paris, Gallimard, « Quarto », 2001, t. II, p. 753.

FOUCAULT Michel, « Pouvoir et corps » (1975), in *Dits et écrits*, t. 1, Paris, Gallimard, « Quarto », 2001, t. I, p. 1622-1627.

FOUCAULT Michel, « Questions à Michel Foucault sur la géographie » (1976), in *Dits et écrits*, t. I, Paris, Gallimard, « Quarto », 2001, t. II, p. 28-39.

FOUCAULT Michel, « Cours du 7 janvier 1976 » (1977), in *Dits et écrits*, t. I, Paris, Gallimard, « Quarto », 2001, t. II, p. 160-174.

FOUCAULT Michel, « Cours du 14 janvier 1976 » (1977), in *Dits et écrits*, t. I, Paris, Gallimard, « Quarto », 2001, t. II, p. 175-189.

FOUCAULT Michel, « Le jeu de Michel Foucault » (1977), in *Dits et écrits*, t. I, Paris, Gallimard, « Quarto », 2001, t. II, p. 298-327.

FOUCAULT Michel, « Pouvoirs et Stratégies » (1977) , in *Dits et écrits*, t. I, Paris, Gallimard, « Quarto », 2001, t. II,p. 418-428.

FREUD Sigmund, « Un enfant est battu. Contribution à la connaissance de la genèse des perversions sexuelles » (1919), in *Œuvres complètes*, vol. XV, Paris, PUF, 1996, p. 115-146.

FREUD Sigmund, « De la psychanalyse « sauvage » » (1910), in *La Technique psychanalytique*, trad. de J. Altounian, A. Bourguignon, P Cotet, J. Laplanche et F. Robert, Paris, PUF, 2007, p. 53-61.

GRAMSCI Antonio, « Notes sur la question méridionale » (1926), in *Écrits politiques III – (1923-1926)*, Paris, Gallimard, 1980.

GUHA Ranajit et CHAKRAVORTY SPIVAK Gayatri (éd.), *Selected Subaltern Studies*, New York, Oxford University Press, 1988.

JAMESON Fredric, *The Political Unconscious: Narrative as a Socially Symbolic Act*, Ithaca, Cornell University Press, 1981.

KOFMAN Sarah, *L'Énigme de la femme. La femme dans les textes de Freud*, Paris, Galilée, 1980.

LYOTARD Jean-François, *Le Différend*, Paris, Éditions de Minuit, 1984.

MACHEREY Pierre, *Pour une théorie de la production littéraire*, Maspero, Paris, 1966.

MARX Karl, *Le Dix-Huit Brumaire de Louis-Napoléon Bonaparte* (1851), trad. rev. par G. Cornillet, Paris, Messidor/Les Éditions sociales, 1984.

SAID Edward W., *The World, the Text, the Critic*, Cambridge, Harvard University Press, 1983.

SAID Edward W., *L'Orientalisme. L'Orient créé par l'Occident* (1978), trad. de C. Malamoud, Paris, Seuil, 1980.

Cet ouvrage a été achevé d'imprimer
pour le compte d'Éditions Amsterdam
par l'imprimerie Euroteh à Brezje (Slovénie, UE)
en mai 2009

Dépôt légal : mai 2009